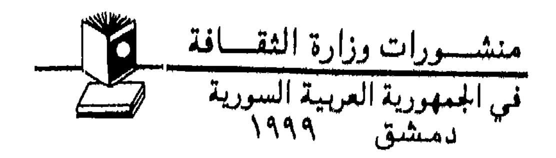
ريمون آرون

فلسفة التّاريخ النقدّية

بحثٌ في النّظريّة الألمانيّة للتّاريخ

ترجمة

حافظ الجمالي



منشورات وزارة الثقافة
في الجمهورية العربية السورية
دمشق ١٩٩٩

العنوان الأصلي للكتاب

Raymond Aron

La philosophiu Critique
de l' hstoire

Librairie philosophique
J. VRIN

فلسفة التاريخ النقدية : بحث في النظرية الألمانية للتاريخ = La philosophiu Critique de Lahstoive / ريمون آرون؛ ترجمة حافظ الجمالي. - دمشق : وزارة الثقافة، ١٩٩٩ . - ٣٤٤ص ؛ ٢٤ سم. - (دراسات فكرية؛ ٥٤).

١-٩٠١ آ ر و ف ٢- العنوان ٣- العنوان الموازي
٤- آرون ٥- الجمالي ٦- السلسلة
مكتبة الأسد

الايداع القانوني : ع-٢٣٩٥/ ١٢/ ١٩٩٩

دراسات فكرية
« ٥٤ »

مدخل

ليس من العبث أن نشير باختصار إلى موضوع هذا الكتاب، الذي يهدف إلى غاية محدّدة، من غير أن يحيط بالمجموعة الواسعة التي تتألف منها «نظرية التاريخ في ألمانيا المعاصرة».

ويعرف الناس جميعاً ذلك الدور الذي قامت به فلسفة التاريخ في صورها المختلفة، في الفكر الألماني. ذلك أن منطق المعرفة التاريخية من جهة أولى، والرؤى البارانومية اللامؤكدة لأمثال شبنجلر، قد أثرت تأثيراً عميقاً في وعي الألمان لزمنهم وثقافتهم. وحقاً فإن العلوم المعنوية الألمانية كانت منذ بداية القرن التاسع عشر، مشربّة بالحس التاريخي، أو قل بصورة أدق، بحسٍ تاريخي مشتقٍ من المثالية الكلاسيكية (على الرغم من ردّ الفعل على النزعة المنطقية الهيجلية، أو الفرضيات الميتافيزيكية). غير أن الاهتمام الفلسفي بالتاريخ، بدأ- منذ أول القرن الأخير - يندرج مباشرة في «نظريات التاريخ».

وهذا الكتاب الذي نقدمه اليوم يؤلف بدايةً لدراسة يجب أن تشتمل على قسمين: أما موضوع القسم الأول فإنه يتناول «الفلسفة النقدية للتاريخ»، وأما القسم الثاني فإنه يخصص للنزعة التاريخية، أي لفلسفة النسبية التاريخية «L' Historicisme». والحق أن فلسفة التاريخ التي أدانتها الفلسفة الوضعية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، استعادت حقها في الوجود عن طريق بحث طرق المعرفة».

وهكذا فإننا فصلنا جانباً من جوانب المشكلة التاريخية، كما فصلنا فترة من فترات الفلسفة الألمانية. والأكثر من هذا، أننا أوضحنا مهمتنا بالاعتماد على اختيار يبدو ضرورياً، بين طريقة سوسيولوجية، بدرجات مختلفة، وبين طريقة فلسفية.

وعلى الرغم من أن ديلتاي Diltey وريكيرت Richert وزيمل Zimmel،

وفيبر، ليسوا من جيل واحد، فإنهم مع ذلك يمثلون فترة زمنية واحدة، إنهم يفكرون ويشعرون أنهم يفكرون في قضية وحيدة، ويرون جميعاً (أي الأربعة معاً) أنها تتقبل حلاً حقيقياً وحلاً واحداً لاغير.

إن هذه، كما سلمنا، بذلك نقطة البداية. وقد نظرنا إلى هؤلاء الفلاسفة، كفلاسفة، أي كأناسٍ يحاولون بأقصى الجهد أن يوضحوا قضايا تفرض نفسها على الجميع. ونحن لانريد عندما نستعرض الحلول التي قدّموها لها، أن نعرِّف فقط بنظريات، قلَّ من يعرفها في فرنسا، بل نريد أيضاً، إن أمكننا ذلك، أن نقترب من الحقيقة أكثر منهم.

إن هذا القصد هو الذي يتحكّم في كتابنا هذا كلّه. ونلاحظ أن دراسة الأصول والمحيط لاتدخل في نطاقه، ولاتحتل أي مكان فيه. إلا أننا اكتفينا بتحليل أربع نظريات بأكبر يمكن من الدقة (ونحن نرى أن هذه هي المحاولات الحقيقية الجديرة بالبحث في مجال نقد العقل التاريخي).

وهناك طرق أخرى تطبّق عادة في الدراسات المتصلة بتاريخ الفلسفة. وليس من شأننا أن نبحث في مشروعيتها. وفي وسعنا أن نكتب ترجمة لحياة ديلتاى، على صورة الترجمة المشهورة لشليرماجر SCHLEIER MACHER. وسيكون ذلك موضوعاً مثيراً ومحبباً لهواة ترجمة الحياة الذهنية. وربما أغنت هذه فهمنا للقرن التاسع عشر الألماني، كما يمكن أن تغني فهمنا للثقافة الألمانية بوجه عام. ولنعترف أيضاً، أن ديلتاى قد يحتج في أكبر الظن على مثل هذه الطريقة في كتابة التاريخ. ذلك أنه كان يبذل أكبر الجهد ليعيش الأفكار من جديد، أو لينعش حياتها. أما نحن فسنقدّم أفكاراً خاصة منفصلة عن أصحابها. وبدلاً من متابعة التأثر بين الأفراد والمحيط، لمعرفة صورة نشوء الشخص والنظرية التي أنشأها، فإننا نعزل المفكر ونستكمل منظومته الفكرية. وإذا سمح لنا باستعارة تعابير عالم مؤرخ هو A.kOYRE[1] قلنا إن قيمة الطريقة الديلتيه، هي أيضاً «جريمة» لأنها تضحي

(١) - انظر لهذا المؤلف مقاله في مجلة التاريخ والفلسفة الدينيين، بعنوان: هيجل في يبننا HEGEL à IENA، عام ١٩٣٥ ص ٤٢٣.

بالأعمال من أجل الناس على حين أن الناس لا تقارن أحدهم بالآخر، لكن الأعمال تنتسب إلى عالم واحد إلا أن هذه الطريقة شائعة عندما يتصل الأمر بأناس من وطن واحد، وعصر واحد.

غير أنه لم يكن لنا أن نُدخل في الاعتبار أن المؤلفين الذين نبحث في نظرياتهم، هم ألمان، (على حين أن عالم الاجتماع أو مؤرخ الحضارة، يدرس الفلاسفة الألمان من حيث هم ألمان، (وقد يقدم أفكارهم كمجموعة من الطرائف أو الآراء الغريبة، وينظر إليها كإيديولوجيا سياسية أو اجتماعية). ولكن متى بدأنا بدراسة مشكلة آنية وضرورية من خلال أربعة فلاسفة فإن من واجب الاهتمام التاريخي أن يتلاشى لحساب الجهد المبذول للفهم الداخلي.

وعندما نريد أن تكون طريقتنا مشروعة، فإن من المهم بلا ريب، أن تكون المشكلة المدروسة، مشكلة فلسفية أصيلة، وأن تشكل الفترة المدروسة وحدة زمنية، وأن تكون مستقلة بدرجة كافية ويهمّنا أن نحدِّد هذه الفترة «النقدية» في تاريخ الفلسفة طمعاً في إيضاح الهدف الذي نسعى إليه من خلال دراستنا.

ويعتبر تاريخ انهيار الفلسفة الهيغلية، في نظام الفكر التاملي، تاريخاً أساسياً في القرن التاسع عشر الألماني. غير أن فلسفة هيجل استطالت بالماركسية، من جهة أولى، كما استطالت من جهة ثانية بدراسات المؤرخين، ورجال الاقتصاد والقانون وفقهاء اللغة، الذين يؤسسون ما يسميه ديلتاي بعلوم الروح. وكانت الفلسفة الألمانية تبدو منهكة في منتصف القرن الأخير (أي التاسع عشر) كما أن العلوم المعنوية والسياسية كانت تنمو. وكان هذا هو الوضع الذي وجده ديلتاي سائداً لدى وصوله إلى برلين عام ١٨٥٠، فبقي شديد التهيّب والاحترام للمنظومات الفلسفية المثالية، لكنه كان، على ذلك، عظيم الاحترام، كثير الشك، لأنه لم يعد يؤمن بوجود «الروح المطلق، أو العقل المطلق». وكان يجهل الماركسية. أما تجاه الدين، فقد كان يبدو قليل المبالاة، ومع أنه كان مؤرخاً، فإنه كان يقوم بكل أنواع الدراسات، وقد يشغل نفسه بتفاصيل حياة إنسان متميّز، نادر. ولكن ذلك لم يحل دون أن يطمح إلى إنشاء تاريخ كلي.

ولما لم يكن في ذهنه أيّة فلسفة حقيقية أو ممكنة، فإنه بدأ يفكر بمشروع موسوعة للعلوم المعنوية، شبيهة بموسوعة أوغوست كونت، التي يرى ديلتاي أن لا قيمة لها، إلا في مجال العلوم الطبيعية فقط. ولكن العلوم المعنوية التي يفكر بها، مفعمةٌ برواسب مفهومية من الفلسفة الهيجلية (حتى ليصحَ ذلك على المدارس المعادية لها، كالمدرسة النقدية). وهكذا فإن المشكلات (التي هي من نوع علاقة الأفراد بالمجاميع ensembles وفهم الكل (أو المجموع) totalité التي تلقاها هذه الطريقة في البحث - التي تريد أو يراد لها أن تكون وضعية - تتجاوز إطار أي علم خاص، وربما إطار فلسفة التاريخ نفسها.

ولا يقوم التباس الفلسفة الديلتائية على هذه المفارقة فحسب، أي على تطبيق طريقة علمية على مشكلات ميتافيزيائية، بل انه ينشأ أيضاً عن التأثير المزدوج الذي عرفته حياته، ذلك أن الفلسفة الوضعية العلموية(*)، ثم كانطية ماربورغ الجديدة، كانتا تهيمنان على الجامعات الألمانية حتى نهاية القرن الماضي. وكانت السيكولوجيا في طريقها إلى الحلول محل الفلسفة. وكان ديلتاي يحترم ويخشى في آن واحد، الأحكام التي يصدرها أمثال هلمولتز وابينغهاوس، وزللر وسيغوارت. لكنه هو يحلم بعلم بالغ الدقة، وبمنطق، وبطريقة تجريبية، ومن جهة أخرى، إنه شخصياً مشبع بالأداب والموسيقى، ويأبى أن ينقل طرائق العلوم الطبيعية إلى غير مكانها، لأنه حريص على احترام الواقع بكليته. وكان يدهشه بصورة خاصة أن نيتشه وميترلنغ MAETERLINCK. وحدهما، يملكان التأثير في الشباب والمجتمع. ولئن أراد زعزعة نير النزعة الطبيعية NATURALISME فإن هدفه لم يكن بالدرجة الأولى إبراز أصالة التاريخ الإنساني، بل إن هدفه الأول هو إعادة إدخال الانسان المشخّص الكلّي فيه، من حيث أنه صاحب التأمل الفلسفي وموضوعه معاً. ولنقل هذا بأسلوب آخر: إن ديلتاي يبذل أقصى الجهد للتعمق في العلوم الانسانية وفي تراث هيجل، لكي يقف ضد نيتشه من دون أن ينتهي الى إيقاع الفرد وحده في اليأس.

(*) - يفرق عادة بين كلمة علمية، وعلموية، من حيث أن الأولى صفة للعلم، أما الثانية فإنها تعني الانتساب إلى طريقة أو صورة فهم العلم - المترجم.

وللفلسفة النقدية أصل آخر: إنها جزء من الكانطية الجديدة التي بحثت عن ملهم لها، في العودة إلى كانط، بعد انقطاع التأمل الفلسفي. وتتصل نظرية ريكيرت Rickert بهذه الحركة بمدرسة جنوب غربي ألمانيا هدفت إلى استكمال عمل كانط بنظرية نقدية للتاريخ.

هذان هما مصدرا الفلسفات التي ندرسها: أي العلوم المعنوية من جهة أولى، التي أريد لها أن تُستخلص طريقة جديدة ونظرية عن الإنسان، ثم الفلسفة الكانطية (أو الكانتية) الجديدة التي تأخذ على عاتقها تعريف علم الماضي وتبريره بالتحليل المتعالي.

ويلتقي هذان الهدفان في موضوع نقد العقل التاريخي، ولكننا نعود فنجد التعارض، لأن ريكيرت ينطلق من الأنا المتعالية على حين أن ديلتاي ينطلق من الأنا الفردية.

فهل يمكن في هذه الشروط، أن نعرّف بدقة مفهوم نقد العقل التاريخي؟ أولا يبدو لنا أن هذا المفهوم يقابل اهتمامات وأبحاثاً متنوعة؟ وحتى المشكلات المنطقية، فإنها تتغير تبعاً لنوعية المؤلفين. فقد فكر ديلتاى في وضع موسوعة للعلوم التاريخية، ثم فكر بتأسيس سيكولوجية تكون بمثابة رياضيات للعالم المعنوي. وأخيراً اكتفى بتحليل المفاهيم الأساسية لعلوم العقل (أو الروح). أما ريكيرت فإنه أراد انضاج مبادىء علم «للمفرد» إنضاجاً منطقياً. وتساءل زيمل عما يفصل الرواية عن الصيرورة المعيشة. وأخيراً، فإن فيبر حاول تعيين حدود الأحكام التاريخية التي يمكن أن تشتمل على حقيقة شاملة.

ولقد أخذنا بعين الاعتبار هذا التنوع في كتابنا هذا. لكنّ كتّابنا الأربعة. هؤلاء، ظلّوا، مع ذلك، يبتغون هدفاً مشتركاً، هو إيضاح طبيعة العلوم التاريخية أو استخلاص مبدأ فلسفي مشترك بينها. ولما كانوا يعادون الفلسفة التقليدية في التاريخ، فإنهم تصوّروا إمكان تجديد المشكلة بإحلال التفكير الوضعي محل الميتافيزياء. ولهذا فإننا جعلنا فكرة نقد العقل التاريخي، في مركز الصدارة من

دراستنا. فهل من الممكن أن ننقل الطريقة الكانطية إلى هذا النوع من الدراسات، نقلاً يُستغنى به عن فلسفة التاريخ ويقيم منطقاً أصيلاً للعلوم التاريخية؟

* * *

لكن إعادة طبع هذا الكتاب طرحت على مشكلة معروفة تماماً في مثل هذا الموضوع. تُرى أيجب أم لا يجب إعادة النظر في الطبعة الأولى التي تعود إلى ما يقرب من الثلاثين سنة السابقة؟ أو ليس طبيعياً إذا أنا أعدت النظر الآن، أن أكتب موضوعي هذا بصورة مختلفة تماماً؟ وهنا رأيتني أنقاد إلى الحل الأسهل أي إلى إعادة طبع الكتاب بالصورة التي كان عليها بين العامين ١٩٣٤ -١٩٣٥. وبدا لي أن كل عمل آخر سيكون أسوأ من الذي اخترته. ذلك أن إضافة بعض التصحيحات هنا وهناك لن تضيّق العيوب التي أتاح الزمن المنقضي، أن ألاحظها بنفس الوضوح الذي ينظر به شخص آخر غيري، أو لأقل إني ألمسها الآن، كما لو أني لست أنا الذي كتبت كتابي هذا.

وليسمح لي أن أشير إلى كتاب بيترو روسي Pietro rossi الذي عنوانه (Lo Storicesmo tedesco Comtemporaneo النزعة التاريخية الألمانية المعاصرة) الصادر في ميلانو عن دار Einaudi والذي يدرس، هو أيضاً، ديلتاي وريكيرت وزيمل وماكس فيبر، مضيفاً إليهم اشنجلر ومينيكي Meineekc. ومن ناحية أخرى، فإن مجلة History and Theory (التاريخ والنظرية) التي كان ينشدها قد أنشأت قائمة بالمراجع المتصلة بقضايا المعرفة والفلسفة التاريخية خلال ربع القرن الأخير (سواء أكانت كتباً أم مقالات). وستتيح هذه الاشارات للقاريء أن يستكمل ثبت المراجع الموجود في آخر هذا الكتاب، دون أن تتجاوز به العام ١٩٣٨.

باريس (آذار – مارس) ١٩٦٤

ملاحظة: المراجع المفصّلة موجودة في آخر المجلد، كما كانت في الطبعة الأولى

مقدمة

تكتمل فلسفة التاريخ التقليدية بمنظومة هيغل الفلسفية. لكن فلسفة التاريخ الحديثة تبدأ برفض الهيغلية. ولم يعد المثل الأعلى، أن نحدّد مباشرة معنى الصيرورة الإنسانية، كما أن الفيلسوف لم يعد يؤمن أنه ذاك الذي يملك أسرار العناية الإلهية. وكان كتاب كانط في «نقد العقل المحض» يقضي على كل أمل في الوصول إلى حقيقة العالم المعقول: إن فلسفة التاريخ النقدية تعدل عن الأمل في بلوغ المعنى النهائي للتطور. وهكذا يمثّل تحليل المعرفة التاريخية بالنسبة إلى فلسفة التاريخ ما يمثّله النقد المكانطي، بالنسبة إلى الميتا فيزياء الوثوقية (dogmatque).

وتلك هي حركة الأفكار التي نريد هنا متابعتها. ونحن نتساءل: إلى أية درجة تعتبر هذه المقارنة مبرّرة؟ وإلى أي حدّ يصل النقد التاريخي إلى خلع كل الأردية الميتافيزيائية؟ ويجب أن نستخلص الجواب عن هذين التساؤلين، من عرضنا نفسه. ذلك أن القصد الذي أراده فلاسفة النقد التاريخي، لايمكن بأية حال، أن يوضع موضع النقاش. وكان هذا القصد مشتركاً لابين ريكيرت (ريكارت) وزيمل وديلتاي فحسب، بل كان يشاركهم فيه عدد كبير من المفكرين الأدنى أهمية. وفي رأي هؤلاء، ان العمل التاريخي الذي تمّ في القرن التاسع عشر، قد خلق علماً يفرض وجوده فرضاً. وهكذا نجد أننا تجاه مشكلات شبيهة بتلك التي كانت. فيزياء نيوتن، تطرحها على كانط: ونعني بذلك تحليل السمات الخاصة للعلوم التاريخية بغية الارتقاء منها إلى الصور أو المقولات العقلية، واستخلاص النتائج التي تشتمل عليها المعارف الجديدة، بالنسبة إلى طريقة التفكير نفسها، أي بالنسبة إلى الفلسفة، ومن هنا نشأ التعبير الشائع في بداية القرن، أي القول بنقد الفكر التاريخي.

أما البرهان على شيوع هذا التعبير في ذلك الحين، فإننا نجده في دراسات فلاسفة من الدرجة الثانية. وهكذا فإن مقالات نيف NEEF و MEDICUS (التي لاتستحق دراسة متعمقة) ستساعدنا على إيضاح المعنى الذي كانت تتخذه هذه العبارة الملتبسة.

وكان نيف يحاول تمييز المفاهيم الأساسية للتاريخ وإبرازها كمفاهيم متعارضة مع مفاهيم الفيزياء. وهكذا يجد أن مقولة السببية «في الفيزياء» تعادل مفهوم «الأصل» في التاريخ. وسيصبح هذا الأخير مجال التجدد المتصل بالتضاد مع الانتظام الملاحظ في القوانين الطبيعية. فإذا نحن وجدنا الأصل، انتهى بنا ذلك الى الفروق، تماماً كما لو عرفنا علاقات السببية التي تنتهي بنا إلى تحديد الثوابت (القوانين).

وكان ميديكوس يدفع بتقليد المنظومة الكانطية الى أبعد من ذلك. ففي أحد تحليلاته، نجد مفهومين أساسيين هما مفهوم القدرة التاريخية ومفهوم التبعية الغائية أما القدرة التاريخية فإنه يمكن مقارنتها بمقولة الجوهر substance. وهي تتيح لنا أن ننشيء مواضيع (أشياء) ثابتة من أشياء تبدو لنا ذات وحدة ونجمع تاريخيين (مثل الأهرامات أو زوس، فيدياس). أما التبعية الغائية، فهي في التاريخ، ذلك المكمل الذي لاغنى عنه لمفهوم السببية التي تظل مقبولة. ولكنها لاتكون كافية. ذلك أن التاريخ يصعد من التابع الى المتبوع، أو من اللاحق إلى الملحوق. أما في مجال المعرفة فإن الماضي يتعلق بالحاضر. وهنا يلاحظ السبب العميق الذي يستبعد الحاضر عن مجال العلم. ونحن لاندرك من الماضي إلا ما كان فيه ضرورياً وكافياً لإنشاء ما هو اليوم عالم الحقيقة. وهكذا فإن التبعية العائية تسيطر، أو تتحكّم لامحالة في البحث التاريخي.

أما جدلية العقل التاريخي، فإنها تنشأ عن عجزنا عن تحديد مقبول عالمياً، للقيم التي هي مباديء الاصطفاء. غير أن تبديه القيم axiomatique، على كونه معجزاً في الواقع، يظل قائماً على صورة فكرة. ولما كان مرشداً أو ناظماً للبحث

وللواقع، فإنه يعبّر عن غاية الصيرورة. ان علينا أن نتجه الى وعي ثقافي، ونبذل أقصى الجهد لاخضاع الواقع لقوانين العقل.

وتكفينا هذه التحليلات لاستخلاص فكرتين جوهريتين ستهيمنان على دراستنا: أولا هما أن المهمة التي نريد القيام بها لاتقوم مطلقاً على تحويل التاريخ إلى علم. ولكنها تقوم على وعي السمات النوعية الخاصة للبحث التاريخي. ولنقل أيضاً: إن العقل التاريخي يعارض علوم الإنسان بعلوم الطبيعة، ويساعد على تعرُّف طبيعتها، من دون أن يُحتِّم عليها تقليد الموضوعية الفيزيائية. وتبدو هذه الفكرة بدرجة من البساطة لاتحتاج معها إلى تعليق أو شرح. ولكنها مع ذلك، ذات تأثير حاسم. إنها تؤلف موضوعاً أساسياً، إذا كان استقصاؤنا هذا يتمُّ من خلال وجهة نظر فرنسية، وأكثر علماء الاجتماع الفرنسيين - وعلى مثال اوغوست كونت وستوارت ميل J.ST.Mill يحاولون تقريب علمهم من النموذج الوحيد والنهائي في رأيهم، أي نموذج الفيزياء. ولكن كثيرين من الألمان يخضعون، منذ بداية القرن إلى ميل معاكس، تبرز أثاره في الفلسفة النقدية للتاريخ. وطبيعي أن يكون هذا التعارض، تعارضاً في درجة «الوعي» قبل اي شيء آخر. إن الممارسات العلمية، أقل اختلافاً من الفلسفات.

أما الفكرة الثانية التي نودّ الإشارة اليها فإنها تتعلق بمفهوم «نقد العقل التاريخي» نفسه. وحقاً فماذا يجب أن نفهم من مثل هذا التعبير؟ وما هي العلاقات بين هذا النقد الجديد، وبين النقد الكانطي؟ وهل عليه أن يستكمله أو أن يعوِّض عنه؟ إن الصعوبات كلها تنشأ من هذه الانتقالات الساذجة التي لخصناها. ذلك أن مقولات «الأصل» أو «القوم التاريخية، لايمكن مقارنتها بالمقولات الكانطية. ونحن لانرى علامَ تقوم ضرورة الأحكام التاريخية؟

إن هؤلاء الفلاسفة يبدؤون معتقدين أن كانط لم يكن يعرف إلا علوم الطبيعة، ثم يتخيلون نقداً، يكون بالنسبة إلى العلوم التاريخية، ما كانه نقد العقل المحض بالنسبة إلى الفيزياء. ولكن هل من المشروع أو المعقول أن نضع العقل

التاريخي هو والعقل المحض والعقل العملي، على مستوى واحد؟ ثم ماذا يعني العقل التاريخي؟ أهو العقل الذي يريد معرفة الماضي، أم ذاك الذي يعود من خلال التاريخ؟

سنُصنّف إذن بصورة موقتة جملة النظريات تبعاً لهاتين الفكرتين اللتين أتينا على ذكرهما: ترى كيف صوَّرت هذا النقد؟ وما هي علاقة هذا النقد الجديد بالنقد الكانطي؟

إن الفلسفات الثلاث: فلسفة ديلتاي وفلسفة ريكيرت وفلسفة زيمّل، تمثّل الصور الثلاث الممكنة عقلياً، لحل هذه المشكلة، فإذا شئنا تأسيس أصالة العلم التاريخي (أوالعلوم المعنوية جملة) وأصالة النقد الذي يقابلهما، فإن لنا الخيار في البدء إما من الواقع، وإما من العقل، وإما من مقارنة الواقع بالعلم. ولنقل بصورة أوضح: إما أن السمات الخاصة بالحقيقة التاريخية هي التي تفرض الطرائق المناسبة لها، وإما أن اتجاه الفضول العقلي هو الذي يوضّح البنية المنطقية للتاريخ، وإما أن نرفض وجهتي النظر معاً، ونكتفي بأن نعارض باستمرار بين التاريخ الفعلي والتاريخ - العلم، مع ملاحظة الفرق بين الصيرورة المعيشة، وبين رواية هذه الأحداث. ولقد أختار ديلتاي الحل الأول، وكان الحل الثاني من نصيب ريكيرت. واختار زيمل الحل الثالث.

ولا شك أن تصنيف الفلاسفة النقديين بهذه الصورة، طريقة سهلة ميسورة لكنها غير كافية، ذلك أن الترتيب الذي نتبعه في الميتودولوجيا، يتعلق هو نفسه بالفكرة التي نكوّنها نحن عن أي نقد.

وهنا أيضاً، يمكن القول إن هؤلاء الثلاثة يستنفدون كل إمكانيات الفلسفة النقدية للتاريخ. والحق أن على النقد الجديد، إما أن يحلّ محلّ النقد الكانطي أو يكمّلهُ، أي إما أن يكون فوقه أو تابعاً له أو منسجماً معه، أما نقد ديلتاي فإنه يحلّ محلّ العقل المحض. وأما المقولات المجرّدة، وهي جزء من جدول كامل للمقولات، فإنها تشتق من العلاقات الحيوية، وتبقى نظرية ريكيرت في التاريخ

على العكس، على مستوى الميتودولوجيا، وتأتي بعد نظرية للمعرفة مستمدة من كانط، أو قل إنها تستعيدها.

أما زيمل فإنه يجتنب الاختيار بين التعويض والاستكمال، بجعله الفكر النقدي أكثر مرونة. وهو يرى أن عمل كانط يعني، قبل كل شيء، تحرير الفكر الذي يهيمن على الحتمية الطبيعية (أي خضوع الحوادث كلها لقوانين ناظمة لها)، لأنه هو الذي ينشئها. وهكذا فإن الفكر لاينقاد لسلطة الماضي: إن انضاج التجربة التاريخية هو في مستوى تنظيم الفيزياء، مما يفقد التمييز بين النقد وبين الميتودولوجيا، كل قيمته. وكثيرة جداً هي الصور التي يؤكد بها العقل قوته وينشيء عوالمه.

وهذا التصنيف الأخير هو نفسه أيضاً موقّت. ذلك أن النقد بالمعنى الكانطي شيء لانجده في مركز الاهتمام من نظرية ديلتاي، ولا من نظرية زيمل. أما الكانطية الجديدة التي يأخذ بها زيكيرت، فإنها فلسفة للقيم. سنرى إذن، في كل فصل من الفصول، منطق المعرفة التاريخية داخلاً في منظومة أخرى وثيقة الاتصال بصورة أخرى للتفلسف.

ولنقل إن دراستنا تتركّز على فلسفة التاريخ، لا على الهيستوريوغرافيا (وصف المسيرة التاريخية). وعلى ذلك فإننا ندع جانباً ذلك الجدل المشهور حول الطرائق. ومن غير أن نسيء تقدير مساهمة المؤرخين في تحليل الطريقة، نقول إن هذه المساهمة تبدو لنا متآزرة، بالممارسة والبحث، تآزراً لايحق لنا معه أن نهملها. ولن نستثني من هذا إلا ما سنقوله عن فيبر.

ولكن كيف لنا أن نعرِّف بمنطق فيبر، بالتضاد مع النظريات الثلاث التي أتينا على ذكرها؟ إن فيبر ليبدو لنا، في الظاهر، كواحدٍ من أنصار ريكيرت، وهو يعود إلى مبادئه ويُوسّعها. والحقيقة أنه يطرح المشكلةَ بصورة أخرى. وبدلاً من أن يتساءل عن الصور التي تشرح لنا المعرفة التاريخية في مجموعها، نراه يحاول ايضاح حدود المعرفة الموضوعية، التاريخية. وهنا يختفي السؤال الذي يقول: «في أي الشروط المتعالية يصبح علم الماضي مقبولاً لدى الجميع؟». ويُعوض عنه بالسؤال:

«أي أجزاء هذا العلم هي المستقلة عن منظور المؤرخ وإرادته، بحيث تصبح مقبولة لدى الجميع؟». ومن جهة أخرى نراه كرجل سياسة، وعالم في الوقت نفسه، يصل من ذلك إلى إيضاح سمات المعرفة التاريخية التي يقتضيها العمل، إيضاحاً نهائياً. وعلى ذلك فإن للرجل مكانه في الفترة الزمنية التي ندرسها هنا. فما من أحد مضى في رفض الميتافيزياء، إلى المدى الذي بلغه هو. وما من أحد فهم الحاجة إلى النقد المستقل مثله، ومامن أحد حلّل بمثل عمقه، جملة الشروط التي تجعل الفكر الإنساني يُطبّق على الماضي.

وهكذا فإن دراستنا ستنظم بالنسبة إلى سؤالين أساسيين: وهنا سنتابع الانضاح المتنامي لمنطق المعرفة التاريخية، ونبحث في أي الحدود يتحقق استقلال هذا المنطق، وكفاية هذا النقد؟

وسنبدأ بعرض النظريات التي يقول بها هؤلاء المؤلفون، وسنطرح المشكلات كما طرحوها هم. فإذا انتهينا من ذلك، عدنا فقابلنا هذه النظريات بعضها ببعض، وقابلنا الإجابات أيضاً. وعلى كل حال، فإننا سنحاول تجاوز الصعوبات الخاصة بكل تاريخ لقضية فلسفية.

ونريد الآن أن نشير إلى أن عزل بعض الأفكار عن الكل الذي تنتسب اليه يوشك أن يفسد دلالتها. وإذا نحن جهدنا من أجل الاحتفاظ بكل النظريات، فإننا نوشك أن ننتهي الى التنوع المحض، الشبيه بتنوع الأعمال الفنية، كما لو أن التفكير الفلسفي لايبالي بما هو الحق. ولهذا سنعرض في البداية جملة النظريات بما فيها من تنوّع، حتى إذا انتهينا من ذلك، حاولنا أن نفهم لا مجرّد نقاش المفكرين فحسب، بل تعميق المشكلات، وربما كذلك، صيرورة الحقيقة.

الفصل الأول

نقد العقل التاريخي (ديلتاي)

لئن عرف كلُّ نقد بنفيه دوغماتيه سابقة، فإن بالإمكان القول: إن تفكير ديلتاي نقدي جوهرياً، إنه يرى أن ميتافيزياء أرسطو وديكارت أو المثالية الألمانية جزء من ماض انتهى إلى غير رجعة. أما فلسفة التاريخ التي أخذ بها بوسويه الفرنسي أو هيجل الألماني، فإنها مدينة (مدانة) كما أدينت عقائد الإيمان المسيحي. ولن يصل الإنسان أبداً إلى الإحاطة بمجموعة الكون (العالم)، عن طريق شبكة من المفاهيم، كما أنه لن يصل بقانون واحد أو وحيد، إلى تلخيص سيرورة الحياة التي لا تنقطع ولا إلى التنبؤ بمستقبلها. إن العلم يقف دون مثل هذه الإدعاءات المفرطة ويجابهها بدقة مباحثه وباليقين القائم في نتائجه.

ولئن كان النقدُ يُعرَّف أيضاً، وبصورة خاصة، بتهيئته لفلسفة جديدة، فإن ديلتاي يستحق أن يُنظر إليه، كمفكر ناقد، إذ أن الدوغماتية (أو الوثوقية) التي يقف ضدّها، لم يكن له، على ما كان الأمر مع كانط، من حاجة إلى تعرّفها، وتفويضها داخل نفسه. إنه استمدَّ نقضها من المحيط الذي كان يعيش فيه، منذ أن تحرَّر من الدين الذي نشّيء عليه، في طفولته. ولقد قامت أعمال ديلتاي أكثر ما قامت على تعميق هذا النقد تعميقاً، مكنّه من إنشاء طريقة جديدة للتفلسف، إن هو لم يصل إلى إنشاء مذهب جديد.

والحق أن «كانطيته» لا تظهر، بالدرجة الأولى، في استعادة المشكلة: «ما الشروط التي تجعل بالإمكان قيام علم موضوعي للعالم الانساني». ولا حتى استعادة المسألة، مسألة «أهو ممكن قيام ميتا فيزياء وفلسفة للتاريخ؟» بل إنها، بشكل أبسط، لتظهر في التأكيد، أن على الفكر الفلسفي، كي يبلغ الحقيقة، أن يستند إلى

يقينه المباشر الوحيد، وهو التجربة الداخلية. وعلى ذلك، فإن نقدية ديلتاي تعني قبل كل شيء انعطاف العقل على ذاته وتحليل المعطى واطّراح كل قضية، لا تجد في هذا التحليل تبريراً لها.

وهكذا فإن كلمة العودة إلى كانط الشائعة والمشتركة بين ديلتاي وبين مدارس الكانطية الجديدة، المعاصرة له، كانت تشتمل تلقائياً على بوادر جديدة. ذلك أن النقد لا يؤدّي فقط الى الفعاليات المجرّدة التي بيّنها كانط عندما درس الشروط الضرورية للرياضيات والفيزياء، بل يؤدّي كذلك إلى مشاريع أخرى غير هذه أيضاً.

ويعود ديلتاي، على مثال برغسون، ولكن بصورة أخرى، فيرقى إلى تجربة الشعور الأصيلة، مكتشفاً فيها مجموع الحياة النفسية. وهكذا فإن التحليل المتعالي لديه، ينتهي إلى إنشاء فلسفة جديدة للحياة. وعنده أن الانعطاف على الذات ليس بخاصة من خصائص الذكاء وحده، بل هو سمة فريدة يتسم بها الوجود الانساني. وكثيراً ما فسِّرت مؤلفات كانط باعتبارها وعيَ العقل لذاته. وهنا نتحدَّث عن جهد الحياة، المتجه إلى وعي إحاطي للذات.

وليست الميتافيزياء التي ينفيها، ديلتاي، مما يُخلط بأية فلسفة أخرى، كما أن فلسفة التاريخ التي يستبعدها، لا تختلط بأي تفكير فلسفي، حول الماضي الإنساني. والميتا فيزياء المستحيلة هي تلك التي تدّعي العودة إلى الوراء، مجانبة للحياة، أو تلك التي تدّعي إعادة إنشاء العالم بالاعتماد على بعض المفاهيم، إنشاءاً يحيط بكل ثراء العالم. أما فلسفة التاريخ المدينة (أو المدانة بلغة المحدثين) فإنها تلك التي تشتق من التفسير المسيحي للعالم: كالقول بالخطيئة، أو بملكوت الله، أو العناية الالهية، أي بهذه المفاهيم التي تكشف لنا من وراء المظاهر، سببَ ما قُدِّر لنا أو علينا. ومتى زالت العقائد لن يبقى بعدها إلا الإدعاء السخيف بالقدرة على تعيين قدر أو نصيب الإنسانية، والإحاطة من خلال فكرة وحيدة، مثل فكرة تنامي الحرية، بالماضي والحاضر والمستقبل.

ولكنه يبقى لنا، مع ذلك، فلسفةٌ مشروعةٌ: هي تلك التي تجهدُ لفهم الإنسان، من خلال ماضيه وأعماله، وتعيد مثلُ هذه الفلسفة إلى الميتافيزياءات، تلك القيمة التي كانت تنفعها، على مستوى الحقيقة، عن طريق تأويلها (تأويل الميتافيزياءات) كتعابير عن الحياة. وأكثر من ذلك أن الفلسفة الجديدة تظل كاستطالة للتراكيب المفهومية[1] لأنها هي أيضاً تؤثر الفهم الموضوعي للكلية الكونية، فلا تمرّ بالتاريخ، ولابفهم الماضي، ولا «بفلسفة الفلسفة» إلا لتبلغ أخيراً، ذروة اليقين والكلية الكونية، التي تتطوّر في إطار الصيرورة الإنسانية (ونعني بذلك أنها تتطور داخل الصيرورة). وإذا كنا لانعرف حتى الآن تلك «العناية المسيّرة للكون» أو القوى التي يزعمون أنها تتحكم في العالم، وكنا أيضاً لا نلمح سبباً وعقلاً هو الذي يوجّه العالم فذلك لأنه ليس للحياة من هدف آخر غير نفسها: وهكذا فإن الغاية تظل متحققة في كل لحظة من لحظات التاريخ، حتى ليمكن القول: إن العلم ليس سعة الاطلاع الضخمة، ولا هو مجرد الفضول، بل هو وسيلة الانسان، لتحديد موضعه في العالم، واكتشاف نفسه.

ويتخذ ديلتاي، في مجموع دراستنا هذه، مكاناً استثنائياً: فتراه في نقطة البداية، ولكنه كذلك موجود في نقطة النهاية. وكل هذا التتابع الجدلي، الذي نريد اتباعه هنا، قد استعرضه هو أيضاً، بدءاً من نفي التاريخ، ومروراً بنقد العقل التاريخي، ووصولاً آخر الأمر، إلى فلسفته الخاصة بالإنسان. ولاريب أنه لم ينجح قط في تحقيق مشاريعه تحقيقاً كاملاً. وعلينا أن نلتمس في المقتطفات، ذلك التعبير عن الأفكار التي تجعلنا كتبه نلمحها لمحاً فقط. أما اليوم فإننا نغامر بتضحية «ديلتاي» الحقيقي، للتأويل الذي يوحي به الوضع الحالي. وعلى الرغم من كلّ شيء فإنه إذا كان «ديلتاي» على الموضة اليوم، فإن هذا ليس مجرَّد حادث عارض فقط، أو نتيجة

---

(١) التراكيب المفهومية، إصطلاح نترجم به كلمتي constructions - conceptueles ويراد بذلك مايخترعه الفيلسوف من مفاهيم يركبها بعضها فوق بعض لينشيء منها فلسفة (نظرية الفيض، والمادة والصورة....).

لنشر مجموعة مؤلفاته، من جديد، بل إن في كتاباته، على الأقل، جملة الخطوط الأولى للفلسفات التي سنستعرضها هنا، كنقد المعرفة التاريخية، ونسبية هذه المعرفة، والنسبية التاريخية لكل القيم، والارتقاء بالصيرورة إلى مستوى المطلق ونسبية الحقيقة. وأخيراً سنجد في البداية والنهاية، فلسفة للإنسان من حيث هو كائن تاريخي.

١ - الموضوعات والمراحل

ليس ديلتاي من هؤلاء الفلاسفة الذي يضعون مبدأ، وينشئون بالاعتماد عليه، منظومة فلسفية كاملة، بالاستنتاج المنطقي. وكذلك فإنه لم يَسعَد باشراقات عليا مثل ديكارت. كما أنه لم يعش حياتين، فصل إحداهما عن الأخرى، اكتشاف فكرة حاسمة. وكذلك لا يمكن مقارنته بأوغوست كونت، الذي كان يحقق في عمر النضج، حلم شباب مرّبه. فإذا نحن حرصنا على هذه المقارنة، واستبقيناها، فسيكون ذلك نوعا من الظلم له، على الأقل. فهو لم يكتب الجزء الثاني من مقدمته للعلوم المعنوية، الذي كان يمكن اعتباره بمعنى ما، مذهبه (أو منظومته) في الفلسفة السياسية. وكان في الأشهر الأخيرة من حياته يعمل بلا كلل ليُتمّ كتابه حول إنشاء العالم التاريخي في العلوم المعنوية. ثم وافته المنية وهو يتابع هذا العمل.

أفيكون ذلك علامة على العجز؟ ومهما يكن الأمر، فإن نقص القدرة الإبداعية لديه، ليس بالسبب الوحيد لعدم اكتمال هذا الكتاب. فديلتاي فيلسوف ربما كان فريداً من نوعه. ويمكن القول إنه منذ شبابه كان يملك أفكاره التوجيهية[1]، وظلّ حتى في شيخوخته المتأخرة يتقدّم، وكل ماكتبه إنما كان في الوقت نفسه، تحقيقاً لموضوع وحيد، وتعميقاً له. وهو أجزاء من هذا الموضوع، تتصل بهدفه النهائي. وكان فكره ينمو من خلال التقاء دراسات لاصلة بينها، فيما يبدو للإنسان، لأول وهلة. ولايمضي إلى كسب مجالات جديدة، مسلحاً بحقائق نهائية، بل إنه يعود دوماً إلى المركز نفسه. وهكذا فإن دراسته للماضي الإنساني، والعلوم المعنوية، والفن، والشعر، والدين والفلسفة، تعيده إلى الموضوع الوحيد للفلسفة

---

(١) -Der Junge Diltley, Leilbezig. 274

والتاريخ: أي فهم الإنسان، وبصورة خاصة فهم وعي الإنسان ذاته بذاته، وبتعبير آخر نقد العقل التاريخي.

وكنا قد عرّفنا المعنى المبسّط للصيغة: صيغة استكمال عمل كانط بتحديد شروط المعرفة التي نحصل عليها من العالم التاريخي[1]، وتعيين قيمتها وحدودها. فلنضف الآن إذن، إشارة نجدها في مقطع، ذكره Misch :[2] إن هذا النقد سيكون إيجابياً دوماً. وهو لايحدُّ من تطلعات العلم، ولا يقضي على طموح الميتافيزياء بل إنه سيؤكد ويبرهن على قوة العقل، عندما يدرس الحقيقة الإنسانية.

ويعتبر مثل هذا التأويل تعبيراً دقيقاً عن واحد من أهداف ديلتاي. ولكنه لايوضح مشاريع شبابه الواسعة ولا أعماله في شيخوخته. ويبدو بوضوح، أن ديلتاي، في الواقع، فكر في البداية لا في نقد للعقل التاريخي بل فكّر في نقد تاريخي للعقل، ويتحدّث عن ضرورة استكمال الجهد النقدي[3] على أساس تصورنا التاريخي للعالم. وهنا يمكننا أن نميّز ثلاثة أفكار أساسية: أولها أن على المقولات الأولى أن تُفهم على مثل ما وحدناها في عقيدة فيختيه. ولا يتعلق الأمر هنا باكتشاف الأشكال أو الصور المنطقية فقط. بل يتعلق أيضاً بفهم وظائف الفصل وقدراته، ومن جهة أخرى، فإن هذه لا يُعبر عنها في العلوم فقط، بل في الشعر، وفي الفن وفي الحياة، ثم إن هذه القوى الروحية (أو العقلية) تعبر عن نفسها في التاريخ، وهي تشرح صيرورة المبدع Createur. يصبح النقد الأن تاريخاً، لأن العقل raison. هو مبدأ التطور نفسه.

فإذا عرفنا هذا المشروع الضخم بدا لنا حالاً، أن أعمال ديلتاي كلها، يمكن أن تبدو كإنجازات جزئية لهذا المشروع. وما الدراسة التي عنوانها: مواد أولية لفن الشعر، الا بحث عن مقولات العقل الفلسفي الذي يبدع الجمال، كما أن دراسات

---

(١) - انظر ص: ٩، ١٠. ص١١٨.

(٢) - المقدمة، الفصل الخامس، ص III ـ I.

(٣) - Deir gunge، ديلتاي، ص: ١٢٠.

تاريخ الفلسفة، لاتبحث إلا عن مقولات الفكر الفلسفي. وهكذا فإن كل البحوث التاريخية مشبعة بعزم منتظم منهجي. ذلك أن الأعمال التي يخلّفها لنا الماضي تنشىء طريق الوصول إلى الموضوع الوحيد، المتجدّد باستمرار، للنقد، أي نشاط العقل الانساني.

ومن جهة أخرى، فإن فكرة نقد العقل التاريخي، في كتب ديلتاي الأخيرة[1] قد ازدادت عمقاً، لأن ديلتاي استخرج كل النتائج المترتّبة على أولوية الحياة على الفكر. فالذات هي الكل النفسي للكائن الحي. ويقوم النقد بتحليل المقولات التي يدرك بها الحياة نفسها، وذلك لأن الحياة في التاريخ هي في أن واحد ذات وموضوع، إنها وعي انعطاف الحياة «فكرياً» على نفسها.

وعلى ذلك فإن المعنى الشائع لنقد العقل التاريخي، يجد نفسه مؤطراً بين تصوّر نقد تاريخي، وتصورّ آخر لمقولات الحياة. وسنترك في البداية ذلك النقد التاريخي ومشاريع الشباب، لأن المسألة الهامة جداً، هي في الواقع مسألة المعرفة. ولاريب أن نقد ديلتاي نقدٌ تاريخي دوماً. وهو في الواقت نفسه يبحث في التاريخ. ثم إنه يتنامى في الصيرورة التي يُطبّق عليها. ولكن الحرص على بحث هذا التضاعف، وحباً بالخروج من هذه الحلقة المفرغة من النسبية الكلية، يحملنا على البدء بالبرهان على الصحة التاريخية المتعالية الكلية لعلم الماضي. غير أن هذا موضوع نقد العقل التاريخي.

سيتركز إذن عرضنا هذا، على هذه المشكلة. أما في الأقسام ٢، ٣، ٤ فإننا سنتابع البحث عن أساس للعلوم المعنوية. ولن نخرج من هذا الإطار إلا في القسم الخامس. وذلك بغية تحليل فلسفة ديلتاي التاريخية، لا فلسفة التاريخ. أو قل إننا سنبحث أولاً في النظرية (العقيدة) من جانب ما، أي من ناحية علاقاتها بنقد المعرفة التاريخية، ثم نتساءل! ماذا ستكون الفلسفة من خلال نظرية ما للصيرورة.

* * *

---

(١) - VII، ص: ١٩١-١٩٢.

ولكن حتى إذا نحن ضيقنا عرضنا إلى هذا الحدّ، فإنه سيلاقي صعوبات كبيرة. ذلك أن كلّ فلسفة غير تقليدية أو منهجية صعبة التلخيص. لكن فلسفة ديلتاي أصعب من أي واحدة أخرى، لسببين بسيطين، أولهما طول المدة التي قضاها ديلتاي في تكوين فلسفته (ظلّ الرجل يعمل أكثر من خمسين سنة). والسبب الثاني هو أنه كان في آن واحد مؤرخاً وفيلسوفاً، ناقداً للعلوم، ومؤرخاً لها. بل إنه مؤرخ لنقد العلوم أيضاً.

أما مايتّصل بتطور فكر ديلتاي فإننا لن نحاول البحث بدقة عن أصول مختلف أفكاره لأن هذا مستحيل بالنظر إلى عدد النصوص المطبوعة. ولهذا فإننا سنكتفي بالتمييز بين ثلاث مراحل (على أن نبالغ فيما بينها من تعارض): أولاها المشكلات في المقدمة (عام ١٨٨٣)، والثانية عرض الحل الأول عن طريق السيكولوجيا (١٨٩٠ - ١٩٠٠). وأخيراً نتحدث عن الدراسات الأخيرة ما بين عام ١٩٠٠ و ١٩١١.

أما التوحيد في شخص إنسان واحد، بين المؤرخ والفيلسوف، فإنه ليس إلا التعبير عن الوحدة النظرية للفلسفة والتاريخ[١]. ثم إن الجو الوضعي الذي ساد الزمن الذي عاشه ديلتاي بعد موت الفلسفة المنهجية، لم يترك مجالاً، إلا لفلسفة علمية. وعلى الفلسفة أن تتصل اتصالاً وثيقاً إما بالعلوم الطبيعية وإما بالعلوم المعنوية، أو قل على الأصح، إن عليها طبقاً للزعم الشائع، أن تفرض العلوم الطبيعية على التفكير الفلسفي، باعتبارها العلوم الحقيقية الوحيدة. وكان «ديلتاي» يعارض هذه بالعلوم المعنوية. فإذا تركنا العلوم الخاصة جانباً، فإنه لن يبقى إلا المنطق أو نظرية المعرفة والسيكولوجيا. ويمكن أن تعرّف الفلسفة عندئذٍ بأنها العمل العلمي الذي يستلهم سيرته من السيكولوجيا ونظرية المعرفة ليحتفظ باتجاه ما، نحو الكل[٢].

---

(١) - ديرجونغ، ديلتاي، ص: ٨١، ٨٢.

(٢) - دير جونغ ٧، انظر ص: ٤٨، ١٠، ٣٥.

ويتبنى ديلتاي من هذه الفلسفة العلمية مبدأها وحده، فلا يكفي الفيلسوف أن يجمّع النتائج أو يلاحظ من الخارج أبحاث العلم، بل إن عليه أن يشارك فيها مشاركة فعالة، وأن يكون هو نفسه عالماً أي أن عليه إذا هو اختار جملة العلوم المعنوية، كموضوع لتفكيره - أي أن يكون هو نفسه مؤرخاً[1]. لم يعد هنالك إذن من فلسفة بل هنالك دراسات وضعية ذات هدف فلسفي.

ويبقى القول بالتوحيد بين الفلسفة والعلم أمراً قائماً أو مطروحاً خلال المدة التي عاشها ديلتاي كلها. وأعماله (كتبه أو دراساته) كلها جزء لا يتجزأ من فلسفته، لأن هذه علمية، كالعلم الفلسفي. ونحن نجد في سيكولوجيته، ونظرته إلى الشعر، وفي نظريته التربوية، جملة الأجوبة التي يقدّمها عن المسألة القصوى. وهنا نلاحظ الموقف الوضعي الذي لم يتخطّه قط. وفي هذا تكمن أصالته.

والحقيقة أن هذا التوحيد بين العلم والفلسفة يتخذ معنى آخر[2]. فالمؤرخ يستبعد مطامح الفيلسوف لأننا لانستطيع أن نفهم من الحياة إلا من خلال منجزاتها. ولا تحقيق الكلية أو الجملة Totalé، إلا في الصيرورة. إن التركيز غيّر موقعه، ولكن إرادة التركيب أو التأليف تظل قائمة.

والأعمق من هذا هو أن ثنائية «الوضعية - الفلسفة» تُعرّفنا بشخصية ديلتاي. كان الرجل يعيش عالماً تغمره تصورات فاوستية (أي تصورات أعمال بطولية وقطف اللذات، على مثال ما نعرفه من مسرحية غوته الدرامية، التي تمثل كما هي العادة، تحالفنا مع الشيطان من أجل بلوغ الغايات الدنيئة) وفلسفة هيجل، وليسنغ، وغوته وبيتهوفن، ولكنه من جهة أخرى، كان مشبعاً بنزعة علموية كانت سائدة في أيامه. وكان يحاول أن يُدخل ألوان الروحانية كلها Spiritualité في إطار عالم شديد الدقة. وكان على التاريخ، فيما يراه، أن يكون في آن واحد صحيحاً موضوعياً وقادراً على تمثل تراث المثالية الألمانية.

---

(١) - نفس المصدر، ص: ٣٦.

(٢) - وأغلب الظن أنه كان يملك دوماً هذا المعنى المزدوج. انظر, Der Yung Dilthey Leibzig p.21, 124, 190, 252

ويقابل القسم الأول من أعمال ديلتاي، محاولته التأليف بين نزعته العلمية، وطموحه الروحاني. وكان الاتجاه الوضعي لديه هو السائد، لأن السيكولوجيا الجديدة تبدو كوسيلة للتأليف بين دقة العلم، وغنى الحياة الداخلية. أما المرحلة الثانية فإنها تتجدد عن طريق استخدام بعض المفاهيم المستلهمة من دراساته «الجمالية» لدى تأمله في التاريخ أو تفكيره فيه. وفي هذه الفترة تقترب نظريته كفيلسوف، أكثر ما يمكن، من ممارساته كمؤرخ، على ما سنرى من دون أن يكفي هذا التلاقي لحل الصعوبات. ذلك أن على الممارسة أن تقرّ أيضاً صحة النتائج.

ولا تتعارض هاتان المرحلتان في تفكير ديلتاي، بل هما تمثلان مسيرة تزداد عمقاً على عمق. أكثر مما تمثلان جدلية الفكر. ذلك أن الهدف نفسه (العلم والروح) أو قل «الروحانية الوضعية» يتحكم دوماً في أصالة العقيدة وحدودها، أي في الأخذ بأولوية الحياة على الفكر.

* * *

٢ ـ مدخل إلى علوم الروح (العلوم المعنوية)[١]

يعتبر كتاب ديلتاي «مقدمة لعلوم الروح» الكتاب الرئيس للمرحلة الأولى من حياته الفلسفية. وهذا الكتاب هو الذي نتخذه كمرشد في هذا العرض المخصص لهذه المسألة الوحيدة: ترى ماذا تعني كلمة البحث عن أساس للعلوم المعنوية؟.

ويبدو للوهلة الأولى أن الجواب بسيط، إذ يجب أن تُحلّل مبادىء هذه العلوم المعنوية وطرقها وسماتها، والصعود منها إلى العقل الذي يعرف ويحسن استخلاص علاقات هذا العقل بالواقع. ومن هنا تنشأ الطبيعة الخاصة لهذه العلوم. فإذا فهمنا من كلمة-- الأساس هذا المعنى، فإنه سيشمل، في آن واحد معرفة الطرائق، (الميتودولوجيا) والموسوعة والنقد. ولكن ما من واحد من هذه التأويلات

(١) - نلاحظ أن العنوان هو مدخل إلى علوم الروح. وفي السطر الثالث من البحث يقول أرون: ماذا تعني كلمة البحث عن أساس للعلوم المعنوية. لاشك أن قوله: علوم الروح، يعني أنه يريد العلوم المعنوية لاغيرها.

بغريب عن تفكير ديلتاي. ولكن أياً منها لايدلنا على مدى المشكلة.

وهذه المشكلة كما يراها ديلتاي، كانت قد طُرحت من خلال تطور الفكر المعاصر نفسه. ذلك أننا لم نعد نستطيع اليوم، أن نؤمن بالميتا فيزياء، ولا الشك بالطرق العلمية. ولكن ملاحظة الحوادث وتفسيرها، لايبلغان أبداً، ذلك التركيب الكلي المعروف عن الميتا فيزياء القديمة. فتمايز العلوم وصور الفعاليات الإنسانية هما الشرط الضروري للمعرفة الموضوعية. ولكن الوعي العلمي، لايمكن أن يعوض عن الميتافيزياء التي يدينها. فهناك علوم ينفصل بعضها عن بعض، ثم يتوضع بعضها فوق بعضها الآخر، دون أي انصهار. ثم إن أساس العلوم المعنوية معدٌ في البداية، لإحلال الوحدة المجايثة القائمة على موضوعها الذي هو الإنسان (أي السيكولوجيا ونظرية المعرفة)، مَحَلّ الوحدة الميتافيزيكية المتعالية.

ومن جهة أخرى، فإن العلوم المعنوية- على كونها شبيهة بعلوم الطبيعة بما تشتمل عليه من ممارسة التحليل- لاتملك لا نفس السمات ولا الموارد ذاتها. وعلى الأساس أن يضمن لها الاستقلال الذي تملكه فعلاً، في الواقع. وبتعبير آخر يجب أن تستبعد عنها مطامع النزعة الطبيعية.

والحقيقة هي أن هذه العلوم تدرس الإنسان نفسه، أي العواطف والأفكار، والأعمال الإرادية. وبكلمة واحدة نقول: إنها تدرس حقائق الحياة الداخلية نفسها، التي تستند إليها المشروعية الخالدة للنزعة الروحية والأديان. ولئن استحال علينا أن نؤمن بالتراكيب المفهومية القائمة على مسلمات الشعور، فإنه يستحيل علينا أيضاً نفي الأوامر التي ترغم الأفراد على القيام ببعض الأعمال، أو نفي القيم التي تشعر بها الحساسية. وعلى الدراسة العلمية للحياة الداخلية أن تحلَّ محل المعتقدات والأخلاق، وتضع بهذه الصورة حَدَّاً للريبية، أي ماهو ظلال الميتافيزياء.

وليس الوعي التاريخي مجرَّد رفض حيّ للميتافيزياء، بل هو وريثها الشرعي. وبهذا الوعي يلتقي طموحا ديلتاي؛ أي إسماع صوت العقل في زمن مثقل بالمنافع

الزمنية وحدها، والاستجابة لمقتضيات عصر وضعي، بالحرص على دقة حقائق العلوم.

الوعي التاريخي

إن مشهد التاريخ والتعارضات التي لا انقضاء لها، بين فلسفة التاريخ في كل عصر، وكل عهد، تفرض علينا الاعتقاد بعدم وجود فلسفة صحيحة أو على الأصح ليس هناك من فلسفة يمكن أن تكون صحيحة. ولقد انكشف لنا تنوعُ الحضارات وصراع المعتقدات وفقدنا السذاجة الوثوقية، وأصبحنا نعرف أن المعتقدات التي نؤمن بها ليست نهائية. ويجب أن نضع وجودنا في سلسلة الأجيال ونضع تأملاتنا في إطار ما كان من نوعها في التاريخ. ثم إن عمليات قتل الفلاسفة، فسحَت المجال لاستسلام ممزوج بالمرارة. إن الحقيقة الكلية ليست في متناول أيدينا(١).

ومثل هذه النسبية شيء مكرور وسطحي. فهل يريد ديلتاي القول؛ إن الريبية لا مناص منها، متى اكتشفنا تنوع الثقافات؟ إن هذا هو قناعته. ولكن الوعي التاريخي الذي يُعارض به مطامح الفلاسفة لايعترف، فقط، بالتناقضات القائمة في الواقع، بل إنه يشير كذلك إلى صورة ما، من صور التفكير في الصيرورة.

وأول ما يُتساءل عنه، هو: لِمَ يدين الوعي التاريخي مطامح الفلاسفة، على حين أنه يؤكد مطامح العلم؟ والسبب هو أن هذا الأخير لايتطور هو والفلسفة على نسق واحد. ولا يمكن تشبيه تتابع الفلسفات بالتقدم نحو الحقيقة، لأن كل فلسفة تستمدُّ مادتها من تعدد الأمم، والعصور و الأفراد. وهي تعبّر عن تحولات الطبيعة الإنسانية. ولكن كل ما يُشتق من حالة نفسية معيّنة، لايمكن أن يتفق عليه من قبل الناس جميعاً. إن الفلسفة في جوهرها شيء تاريخي، لأنها جزء من الكل النفسي الذي تصدر عنه، كما أن الأحداث والوقائع تبرهن لنا على تغير نفوس الناس، خلال الزمن، بصورة لايمكن التنبؤ بها. وبالعكس فإن العلوم تتقدّم لأنها معزولة

(١) - كثيراً ما يتردد هذا الكلام في كتابات ديلتاي. أنظر على سبيل المثال الفصل الثامن، ص ٣-٧ ويشير الرقم اللأخير إلى جزء الطبعة الكاملة لأعمال ديلتاي.

عن الكل الحيوي، والعلوم إنما تنشأ عن فعاليات العقل الخالصة ومفاهيمها واحكامها سهلة النقل بكاملها. ونمو المعرفة الوضعية موجّهٌ إلى غاية معينة، والناس يشاركون ويتعاونون في هذا الفعل الجمعي على الرغم مما فيهم من نزوات، ولديهم من حرية.

ولئن كان سرُّ التاريخ يكمن في علاقات الأفراد والمجموعات، فإن العلم يقدّم لنا الفكرة الأولى في حل وضعي. إن الملاحظة تدلنا على أن تمايز الوظائف وتراكم النتائج، يتيحان للناس بصورة لا إرادية أن ينشئوا النظم المتنامية لما هو حق.

ولكن هناك ما هو أكثر، إذ يتلقى الوعي التاريخي كل مكتسبات القرون الخالية. وكان على القسم التاريخي الثاني للمقدّمة، أن ينشيء صورة تكوّن العلوم المعنوية. ولكنه كلما مرَّ بعصر من العصور التي كان يريد تحليلها كان يستمد منها أفكاراً تغني دلالة التاريخ.

فإذا وصل إلى عصر فلاسفة النهضة، بدأ يشعر معهم بالتقبّل السار لما هو على الأرض. ومتى اختفت العقائد المسيحية، وامحت مصائر يوم الآخرة، فإنه لن يبقى إلا أن يعيد الإنسان خلق نفسه بنفسه، خلال الزمن. تظهر فيه آثار الروح . فهو لايعرف أيضاً طبيعة غريبة تماماً، وعصيّة على هواجس النفس. وكان يعترف هو نفسه أنه علماني، بأعمق معاني هذه الكلمة، أو غير مؤمن بأي دين. ولا ريب أنه كان يقدِّر أن قضية العقائد قد بت بها نهائياً. ولكنه شديد التأثر إذا صحّ هذا القول، بالقيمة الإنسانية للمطامح الدينية. أما الروح الذي يريد التأريخ له، فهو دوماً ذاك الذي يعبّر عن نفسه في الأديان كما يعبّر عنها في الفن أو العلم أو الفلسفة. وجاء عصر الإصلاح، فجعل الحياة الأرضية أكثر روحانية، إذ جعل الدين أمراً داخلياً تماماً، كما جعل الأخلاق مستقلة.

أما المرحلتان اللتان يطلق عليهما اسم مرحلتي النظام الطبيعي والمدرسة التاريخية حتى من غير الإشارة إلى مساهمتهما في تقدم العلوم المعنوية، فإنهما في صدر المشكلات التي يعالجها ديلتاي. فسياسة العقد الاجتماعي، واقتصاد القوانين

الخالدة (اقتصاد الفيزيوقراطيين) والقانون واللاهوت الطبيعيان، وكل العلوم الأخرى- كل هذه كان القرن الثامن عشر يستمتع بإنشائها تبعاً لطرائق مفهومية (مفهوم أولي أساسي وتستخلص نتائجه عقلياً)، أي بإنشاء نظام عقلاني كانوا يهبونه قيمة عالمية. وعلى العكس فإن المدرسة التاريخية اهتمت بالواقع نفسه، في تنوعه اللامتناهي. ثم إن نقد النصوص يضع في متناولنا عوالم اختفت من الوجود. وتأتي طريقة المقارنة المستعارة من البيولوجيا، فتتيح لنا ملاحظة التشابهات والاختلافات وأن نوجه حياتنا في الاتجاه الذي نختاره بين تعدّد الأشكال الاجتماعية والإنسانية. وأكثر من ذلك أن الفلسفات التالية للكانطية، قد نقلت الى المستوى التاريخي، تلك القوة الخلاقة للعقل التي اكتشفتها الفلسفة المتسامية. ولكن الذي حدث هو: إما أنهم تاهوا في رواية الحوادث وفي التأمل الجمالي للطرائق الفردية، وإما أنهم عقلنوا، بصورة مفرطة، صيرورة الأشياء بفرضهم عليها الأشكال الصارمة للجدلية الميتافيزيكية.

وعندما يستخدم ديلتاي تعبير الوعي التاريخي، فإن علينا أن نتذكر كل التراث السابق: كمحايثة النهضة، والروحانية الداخلية للإصلاح الديني، وتعدُّد العوالم التي كشفت عنها بحوث رجال العلم الموسوعيين، والروح الخلاق الذي أبرزته الفلسفة السياسية، والمتكامل مع التطور، وجهد من أجل بلوغ الكلّي من خلال الأشكال الزمنية formes temporelles. وهكذا تشرح الناحيتان السلبية والإيجابية للوعي التاريخي: إذ لم يعد هنالك من شيء مطلق، ولا من عقيدة نهائية، ولكن هنالك حضور للماضي في وعي المؤرخ.

نهاية ماوراء الطبيعة (أو الميتافيزياء)

لم تشر مقدمة ديلتاي صراحة، إلى التضاد القائم بين الوعي التاريخي والفلسفة. إذ يكتفي هذا الفيلسوف فيها بمتابعة تطورِ نوعٍ ما من أنواع الفلسفة، واختفائه، وهو ما وراء الطبيعة. وهو يطلق هذا الاسم على العلم العقلي للوجود من حيث هو وجود أو علم المبادىء الأولى.

ودحض ديلتاي أولاً، مستلهم من كانط. فالميتافيزياء تستخدم مفاهيم تجعل مزاعمها متهافتة. وفعلاً فإنها تستعير مقولاتها من العلوم الوضعية. غير أنه ليس لهذه المقولات من صحة أخرى، غير الصحة الحادثية pherenomenale: إذ تتيح لنا أن نُنظم تجربة الطبيعة، ولكنها لاتتيح لنا إدراك المطلق، أو الكلية (أو الجملة).

أما مفاهيم السببية والجوهر[1] فإنها ليست إلا بقايا عملية التجريد. أما السببية فهي ما يفسر لنا التغيرات نفسها. وتكفي هذه المفاهيم كوسائل إغاثة أو اتجاد، عندما يكون علينا أن نستبدل العلاقات الموضوعية بالإدراك الفردي. ولكن استخدام مثل هذه المقولات لفهم العالم، أو التفكير فيه، يشبه أن يضع الإنسان تجاه تناقضات لايمكن حلها.

وكذلك، فإن على ماوراء الطبيعة، في سعيها إلى جعل العالم مفهوماً، أن تقبل مبدأ السبب princire de raison ولكن صلاح هذا المبدأ محدود من ناحيتين: إذ ليس من المؤكد أن حقائق النفس تخضع لحتمية معقولة. فعندما تتحرك عاطفة ما في شعوري، فليس مجرد سخف أن نضع هذا التشريط Conditionnement، موضع الشك. ومن جهة أخرى فإن معطيات مختلف الحواس لاتنتظم في منظومة وحيدة- هذا ما لم نقبل بوجود ذرات في الواقع، وحيدة الشكل، وإضفاء تنوع العالم المدرك، على الذات نفسها sujet، ولكن المنظومة عندئذٍ تزداد نقصاً، لأنها تترك خارجها حوادث الشعور.

وهكذا فإن الحجج نفسها تحدّ من مدى تقبل العلم، و تقف عثرة أمام مطامح الميتافيزياء، وتصطدم «ماوراء الطبيعة» المستخرجة من العلوم الطبيعية -المساء ت

أويلها، والتي تحاول إعادة بناء العالم، استناداً إلى الذرات والقوانين- بتناقضات كثيرة، كتلك الميتافيزياء القائمة على المادة والصورة، أو على الجوهر والأعراض.

---

(١) - نستعير هذه الأسماء، من كتاب مصطلحات الفلسفة، تأليف كل من أبي العلاء العفيفي، وزكي نجيب محمود (القاهرة ١٩٦٤)

وتظل الميتافيزياء حتى مع المقولات ومبدأ السبب الكافي principe de rai-son . فإذا أمكن بالخيال أن نقبل بوجود ركيزة للواقع ، وهي إرادة أو نفس ، فإن الميتافيزياء الأصلية تتجه عندئذٍ وجهة النزعة المنطقية Logicisme : ذلك أن العالم لا يتقبل التفكير فيه ، إلا إذا كان هو في الأصل «عقلاً» أو معقولاً . . . وسواء أأضفي على الطبيعة صورة أو أخرى ، موجودة أصلاً في تجربتنا الداخلية ، أو أضفي عليها مفاهيم من العقل entendement ، فإن العقل يكون هو نفسه قائماً في الأشياء ، في الحين الذي يتصور هو ، أن في وسعه إدراك المطلق . وتعيّن لنا نظرية المعرفة نهاية المكان : فالفكر الذي يمضي لفهم حقيقة الواقع ، يعود الى نفسه ، لأنه لم يجد في هذا الواقع إلا ظلاً له .

ولكن نقد العقد المحض - وهنا تصبح الحجج غير كانطية- ليس إلا الصورة الأخيرة للعقل الميتافيزيائي . وهنا نراه يبرز كدحض للميتافيزياء نفسها بنفسها ، وكان كانط لم ير في العقل إلا القدرة على المعرفة المجرّدة ، أي تلك القدرة التي نجدها تنشط في العلم الذي كان يحلّله ، وفي الميتافيزياء التي كان ينفيها ، وينشأ عن ذلك ، من جهة أخرى ، أن تحليله للعقل ، يظل يحمل أخطاء ميتافيزيائية .

وليست المقولات المعروفة . كالسبب والجوهر ، بواضحة تماماً ، للعقل . وتبقى فيها نواة غامضة . غير أنه كان عليها أن تكون شفافة في الفهم ، إن كانت تنشأ عن العقل الخالص . والحقيقة أنها تنشأ من تجارب الكائن الحي ، والفهم (أو الذكاء) قادر على تطهيرها ، من أجل استخدامها في المعرفة الوضعية . ولكنه ليس بقادر على أن يمحو منها آثار أصلها . فإذا أردنا فهمها ، كان علينا أن نعود في ذلك إلى المعطيات المباشرة للحياة (كالإدارة ، والمقاومة ، الخ . . .)

وأكثر من ذلك ، أننا لانؤول بدقة تاريخ الميتافيزياء عندما نردّها إلى مغامرات العقل وحده . فالإنسان كله ، هو الذي يعبِّر عن نفسه ، في المنظومات الفلسفية للعالم . وكما أن هذه توحِّد في مجموع كلي ، قوانين الواقع ، وقيم الوجود ، وغاياته ، فكذلك الحساسية والإرادة ، وكذلك الفهم ، تعبر عن نفسها في كل الفلسفات .

وينشأ عن ذلك أن النقد، على نحو ماقلنا سابقاً، لا ينبغي له أن يتناول الفعالية العقلية كموضوع له. وأكثر من ذلك أن الخطأ الأساسي في الميتافيزياء، قد لايكون ذلك الذي كشف عنه كانط (أي إعطاء قيمة عالية لمقولات التجربة)، أو على الأقل، إن لهذا الخطأ نفسه، سبباً يبرز في الطموح اللامشروع للتفكير، في العالم بكامله، كموضوع. والحق أن علينا أن نضع في أصل نظرية المعرفة، كما في أصل الفلسفة، تلك العلاقات المعيشة بين الكائن ومحيطه، وليس العلاقات المجرّدة بين الذات والموضوع. وليس من المشروع موضعة الواقع، إلا بمقدار ما يستطيع العلم تحليله، وإقامة علاقات موضوعية بين الحوادث، فإذا مدّدنا هذه الموضعة الجزئية وجعلناها ميتافيزياء، للموضوع الكلي، كان ذلك مصدراً للوهم الميتافيزيائي. وليس على المشكلة الميتافيزيائية، بعد الآن، ان تطرح حدود الفكر المتأمل.

وسنرى فيما بعد، مبررات هذا النقد واستطالاته. ونلاحظ في المقدّمة، أن تاريخ الميتافيزياء معدٌّ لإيضاح مشكلة الأساس، ولتقرير ضرورة نظرية جديدة للمعرفة، بغية تنظيم العلوم المعنوية، فهذه قد أصبحت مستقلة، بعد أن ظلت موحّدة مدةً طويلةً بفضل العقائد الدينية، والميتافيزياء. ولنقل إنها انفردت واستقلت بعد العلوم الطبيعية، وبدرجة أقل منها. ولقد استقلت بمعنيين أولهما: أنها نشأت بعد نشاط متخصص، اتخذ لنفسه دائرة محدودة من الواقع، كموضوع. وعلى نظرية العلوم المعنوية إن تُعَوِّض عن الميتافيزياء، وأن تقدّم نفس الخدمات، واتباع طريقة مختلفة جداً. أما معنى أن تقدّم نفس الخدمات فهو أن تقدم مبدأ توحيد، وتتيح لمختلف العلوم، ومختلف أنواع الأحكام، أن تشكل كلاً واحداً؛ أما معنى اتباع طريق أخرى، فهو ان الميتافيزياء تنشيء الوحدة على أساس مبادىء الطبيعة. ويجب على الوحدة النقدية أن تكون محايثة لموضوعها، أي للإنسان الذي يجب أن تسكنه وتقيم فيه.

العلوم المعنوية

استخدمنا فيما سبق تعبير العلوم المعنوية، وتعبير علوم الروح، دونما تفريق بينهما. أما التعبير الأول، فإنه مطابق للإصطلاح الفرنسي. وأما الثاني فإنه ترجمة للكلمة الألمانية Geistiswischaften. ولقد تردّد ديلتاي طويلاً، وهو يتحدّث إما عن العلوم اللغوية philologiques والتاريخية، وإما عن العلوم السياسية والتاريخية والاجتماعية(١). وما من واحد من هذه الاصطلاحات، كان يبدو له مناسباً في مطابقته لسمات هذه المجموعة الغامضة التحديد، التي تشتمل في آن واحد على العلوم السياسية. (أي الاقتصاد، والحقوق، والسياسة) والعلوم اللغوية (كالشعر والخطابة، والنحو، والفيلولوجيا، فقه اللغة، وعلم الجمال). وأخيراً استقر على التعبير السابق الذكر Geisteswissenschaften. ولكن سبب هذا الاختيار لا يمكن أن يقدم مباشرة. ذلك أننا في نقطة البدء، لانجد هذا الإصطلاح، حتى ولا فكرة الروح الموضوعية الماثلتين أمامنا.

وتبدو له هذه العلوم، أول كل شيء، علوماً تبحث في الإنسان وأعماله وتاريخه. ومثل هذا التعريف الغامض بهذه الدرجة، هو المناسب لبداية البحث. وهدف المقدمة هو في الحقيقة أن تحمل إلى هذه المجموعة من العلوم، تلك الوحدة التي تنقصها.

وحقاً فإن هذه العلوم موجودة، ولامجال لإعادة إنشائها. ومع ذلك وفيما يرى ديلتاي - لم يوجد نيوتون آخر لتوحيد العلوم المعنوية. أما المهمة التي يريد هو القيام بها، فإنها ليست شبيهة تماماً بتلك التي كانت تفرض نفسها على كانط. ولقد ظن لحظة ما، أنه كان ينبغي أن تجعل هذه العلوم قادرة على الشرح والإيضاح، قبل أن تبلغ هي هذه المرحلة، وكان يرى أن من الضروري أن يُبرَّر بين طرائقها، تلك التي

---

(١) - وخاصة عندما نشر عام ١٨٧٥ الجزء ٧، ص ٣٢-٧٣.

تبدو وكأنه أسيء إيضاحها، على كونها سليمة في الحقيقة. وعلى كل حال، فإنه كان يريد أن يجعل العلوم المعنوية أكثر وعياً لحقيقتها ومداها.

ولكنه كان يقتنع أكثر فأكثر، بضرورة فهمها كما هي، طمعاً بإبراز اختلاف هدفه عن محاولات ريكيرت وزيمل الشبيهة بمحاولاته هو. وقد كتب يقول: إن نقطة البداية ليست الذات، ولا الموضوع، بل هي واقع العلوم المعنوية. ولنقل إن أسلوب ديلتاي أقرب إلى الوصف منه الى النقد.

ويصل من ذلك إلى الوقوف ضدا أولئك الذين يأبون قبول هذه العلوم في شكلها الحالي، أو يقولون بضرورة إلحاقها، إما بنموذج مسبق مقرَّر لديهم، وإما بواقع مطلق. وبنعبير آخر إنه يحسن أن نستبعد النزعة الطبيعية بوجهيها المعروفين أي الاختزال الموضوعي، وتمثُّل الطرائق.

وإذا ذكرنا جون ستورات ميل، بدا لنا بأوضح الصور الممكنة، تلك الفكرة المسبقة الوضعوية التي ترى أنه يحسن أن ننقل إلى العلوم المعنوية، تلك الطرائق التي نجحت في العلوم الأكثر تقدماً، مثل الفيزياء. ويؤكد ديلتاي على العكس أن النزعة الوضعية حقاً تقوم على ملاءمة الطرائق مع اختلاف المواضيع.

ومن جهة أخرى، فإن النتائج الحالية لا تبرر إدعاءات الفيزياء، أنها قادرة على الإحاطة بكل الحوادث. ويحاول ديلتاي قبل ريكيرت، تثبيت حدود العلوم الطبيعية. وهذه الحدود نوعان: فمن جهة أولى لاتصل علوم الطبيعية في بحوثها إلى أية منظومة أو فلسفة. وليس في المعطيات الأولى (كالضوء والصوت، الخ . . .) إلا ما يقابل اختلاف حواسنا. ثم إن الانتقال من فئة من المعطيات إلى فئة أخرى لاسبيل إليه، إلا بالاعتماد على التجربة الداخلية. وبطبيعة الحال، فإن ديلتاي لا يعني بهذا أن الفيزيائيين عاجزون عن ردّ قوانين الضوء والصوت، بعضها إلى بعض. ولكن متى تم هذا التوحيد، فإنه يبقى صحيحاً مع ذلك، أن التجربة الداخلية

وحدها، تتيح لنا إدراك حقيقة الصوت الخاصة، أو حقيقة الضوء التي لايملك الفيزيائيون القدرة على تفسير اختلافهما الأساسي. ومن جهة أخرى، فإن حوادث الشعور وإدراكنا لمعنى حريتنا، وحدسنا للقيم لا يسعها أن تفسَّر بأي علم طبيعي. أما فكرة التوازي أو النظرية المادية materialisme، فليستا إلا تعميمات سريعة لمعلومات جزئية. وهذا الإختزال اللامشروع الآن، سيظل كذلك دوماً، لأنه ينسى جوهر الحياة الداخلية نفسه. وحتى إذا أمكن ردّ الحوادث النفسية كلها إلى تراكيب عناصر بسيطة، فإن صور الفنان وإرادة رجل العمل، وأفكار المفكر حول كليتها وتنوعها، ستظل تهمنا باستمرار، وستؤلف أبدياً، موضوعاً علمياً أو جملة مواضيع علمية.

وليس معنى هذا أن ديلتاي يحاول فصم الصلة التي تقوم بين الإنسان والطبيعة، بل إنه على العكس، يردّد باستمرار أن المحيط الطبيعي يكيّف حياة الإنسان. وكانت فيه حساسية قوية، لما نسمْيه بالمحايثة immanence. وكان هو نفسه قد فقد العاطفة الدينية، فقدانا، لايتيح له أن يَفصِل بين الروح والجسد، وبين الإنسان والطبيعة. وكصديقه يورك YORK، كان يرى في التاريخ خليطاً من السماء والأرض، والمعطى الأول، هو الوحدة السيكو- فيزيولوجية للحياة. وأكثر من ذلك، ومن أجل الفعل والتأثير، يجب على الإنسان أن يعرف حتميات العالم، ولا يفصل المعنى الذي يهبه لوجوده الذاتي عن التصوّر الذي ينشئه لنفسه عن العالم.

ومع أن الطبيعة هي مسرح الوجود الإنساني، وشرطه، فإنها ليست شرحاً له، ولا تمُلك مفاتيحه. وفوق ذلك فإنها ليست بالنسبة إليه إلا حقيقة غير مباشرة، أو لايُدركها هو مباشرة. ونحن نشعر بها من خلال فعاليتنا، كما لو أنها نوع من المقاومة، أو نوع من العون. فإذا نحن جعلنا من المعرفة الوضعية، ميتافيزياء، ورفعنا الطبيعة إلى مستوى المطلق، فذلك يعني موضعة خاطئة لأشياء لا توجد بالنسبة إلينا إلا من خلال علاقة حية.

ثم إن على السمات الخاصة بعلوم الروح التي يلاحظها ديلتاي في بداية مقدمته- أن تتيح لنا توجهاً احتياطياً (موقتاً). أما إنشاء هذه السمات، وانتظامها التراتبي، فلا يمكن أن يتمّ إلا بالاعتماد على الأساس نفسه.

ومنذ البداية، يُبرز ديلتاي أن الوحدات في علوم الروح، تصل إلينا مباشرة. وهنا ليس لنا لا أن نتخيل العناصر ولا أن ننشئها. إذ أن التجربة تكشف لنا عنها. إنها هي الناس أنفسهم. وأكثر من ذلك أن المجموعات تنكشف لنا جزئياً. فعلاقات التضامن المتبادل التي تصل الأشخاص بعضهم ببعض، في المجتمع، تتثبت وتستقر في جمل تنضاف إلى الأفراد وتبقى بعدهم.

وكذلك فإن العالم التاريخي والاجتماعي ليس بالأبكم كالطبيعة، بل هو يحاورنا ويجيبنا، ونحن ندركه من الداخل، في ملاحظتنا أنفسنا، وليس فقط في الإدراك. وهكذا فنحن نتابع الأحداث بحرارة، ولسنا ولا نستطيع أن نكون شهوداً خارجيين. ذلك أن الماضي الذي نكتب تاريخه ينشأ عنا نحن. إنه حياتنا نفسها.

وأخيراً، فإنه ليس لهذه العلوم من تطورٍ، يقارنُ بتطور علوم الطبيعة؛ إنها تخرج من الواقع الذي ندرسه. ويتسع موضوعها بمقدار ما تنمو. وتقدمها ناشيء جزئياً على الأقل، عن اتساع مجال ملاحظتها. وعندما قام أرسطو بإنشاء نظرية أشكال الحكم، لم يكن بين يديه من مادة إلا تاريخ المدن الإغريقية. أما علمنا نحن فإنه يتصرّف بما يقرب من عشرين قرناً كزيادة (وهذا من غير أن نصعد إلى الحضارات البعيدة في الزمان والمكان). وهذه العلوم كلها، أول كل شيء، تعبير عن المجتمع. وقد نشأ الكثير منها عن الممارسة. فالتشريع كان فناً اجتماعياً قبل أن يُصبح علماً قانونياً. وعلى هذا فإن السؤال النقدي الموجّه إلى هذه العلوم سيكون التالي: أتميل هذه العلوم المعنوية دوماً على تجذّرها في الواقع التاريخي، إلى إحاطة أكمل بموضوعها؟

وهناك سمتان من هذه السمات الثلاث تقومان بدور هام، في مقدمة «ديلتاي»: فهنا من جهة أولى الوحدة المحايثة للأفراد والمجموعات، وهناك من جهة

أخرى أصل علوم الروح . وهاتان تسمحان لنا بوضع مخطّط طبيعي لهذا النوع من المعارف .

ولما كانت هذه الوحدات (يعني الناس) تواجهنا مباشرة ، فإن علوم الإنسان تؤلف العنوان الأول في القائمة : فالانتروبولوجيا والسيكولوجيا ، هما الدراستان الأساسيتان اللتان يتبعهما ، من جهة أولى ، تحليلُ مختلف التجمعات الإنسانية (كالعروق والشعوب) ، ومن جهة ثانية تاريخ الأفراد وترجمات حياتهم . وهذان النوعان من الدراسات يبدو ان لنا ، وكأنهما استطالة أو تنامٍ للأنتروبولوجيا ، لأنهما يمضيان إلى تقصّي التنوعات الإنسانية ، إما عن طريق مفهوم النموذج ، فيما يخصُ النوعيات الجمعية ، وإما عن طريق الأشخاص الذين تجد العصور فيهم وبهم حقيقة اكتمالها .

ولا يقتضي هذا التصنيف ، على الرغم من نقطة البدء فيه ، أيّ تعارض لا مع الفكر التاريخي ولا مع الفكر الاجتماعي (السوسيولوجي) . فالفرد ليس بسابق للمجتمع ، وليس بأعلى من التاريخ ، ولا بغير المبالي به . فديلتاي لايؤمن بأنه وُجد إنسان طبيعي قبل أية جماعة ، تصوّرنا ، نحن ، على مثال أحد أفراد القبائل المسمّاة بدائية . ولا أدّعى إعادة إنشاء الجماعة بمراكمة الأفراد بعضهم فوق بعض . فالإنسان الطبيعي العالمي ، الذي تدرسه السيكولوجيا والأنتروبولوجيا وهمٌ ، أو قل إنه حصيلة التجريد . ولئن كنا نبدأ بالفرد لا بالمجموعة ، فذلك لأن الفرد وحده يؤلف وحدة حقيقية ولأن طائفة من العلوم نشأت من وعيه لنشاطه (كالنحو ، والمنطق ، وعلم الجمال ، والأخلاق) .

أما العلوم الأخرى ، فإن نشوءها يتم من خلال سيرورة اجتماعية . فالاقتصاد والقانون (الحقوق) أصبحا علمين مستقلين بمقدار ما كانت الجماعة نفسها تنقسم نشاطات الإنسان بعضها عن بعض وتنعزل . فالتجريد العلمي يعكس تطوراً تاريخياً وتمايزاً اجتماعياً .

ويميز ديلتاي فئتين من العلوم: أما الفئة الأولى، فإنها تتصل بالعلوم التي تدرس المنظومات الثقافية. وأما الفئة الثانية فإنها تدرس الصور الخارجية للتنظيم. إن العلم والفلسفة والدين، منظومات ثقافية: فالحقيقة والرؤية الكلية للعالم والاتصال بعالم الغيب اللامرئي، كل هذه غايات مشتركة بين كل الأفراد. وهي خصائص مميزة للطبيعة الإنسانية. وكل نشاط يهدف إلى إرواء هذه الحاجات إنما ينمو عن طريق تعاون الأفراد الطامحين إلى الغاية العامة نفسها (أي الحقيقة والرؤية الكلية والاتصال بعالم الغيب). ولا يمكن لسلوك أي منا ألا يتآزر مع سلوك الآخرين. وهكذا تستقر جملة هي جملة حقيقية أو مجموع فعلي، لأنه يبقى بعد الأفراد الذين أنشؤوه بأفعالهم وردود أفعالهم المتبادلة. ولا بدّ لهذه المجموعة من بنية ونظام داخلي يشتق من الهدف العام المتابَع والمقصود. والقضية هنا شبيهة «بحيلة العقل» في فلسفة هيجل. إذ لا بد من أن يوجد ما ينتظم تآثر الأعمال الفردية ويهبُها معنى يتجاوزها.

ولما كانت هذه المنظومات أعلى من الأفراد، فإنها تبقى بمعنى ما، منظومات إنسانية لا اجتماعية. إذ يمكن أن نتخيل إنساناً معزولاً تهمه الحقيقية الموضوعية أو يشعر بالحاجة إلى هيجان ديني مثلاً. وفي وسعنا أن نفهم بالتجريد على الأقل، أن التعاون العلمي يمكن أن يستقل عن كل الأمور السياسية. لكن مشكلات التنظيم الاجتماعي هي من نوع آخر. إذ تقتضي الحياة الجمعية إرادة عليا. ولا بُدّ من قوى جاهزة دوماً، لكي تحوّل فوضى الأهواء الإنسانية إلى وحدة عضوية. وتعرف علوم التنظيمات الاجتماعية شيئاً ما، عن الإنسان - الحيوان الاجتماعي، وتقوم مفاهيمها الأساسية على المصلحة، والتراتب الاجتماعي، والإرغام والحاجات الخ. وعليها أن تحلّل مجموعة لا تنتهي من التنظيمات كالدولة والكنيسة ومنطقة ما من المناطق الخ. ولكن هذه المفاهيم تعود فتجد في كل مكان تلك المعطيات الثابتة للحياة السياسية والسلطة والمجموعة البشرية المقابلة لها.

وتأخذ علومُ المنظومات والأشكال الاجتماعية هذه الجمل المعزولة بالتجريد، عن الواقع الكلي، كموضوع لها. وبطبيعة الحال، فإن هذه المنظومات غير قابلة فعلياً للفصل. ولما كانت الدولة شرطاً في الحياة المشتركة، فإنها كذلك شرط لوجود المنظمات الثقافية. وإذا لم يوجد نظام خارجي فإن الأفراد لا يخضعون تلقائياً للإنضباط الداخلي، الضروري للبحث عن المعرفة. وكذلك فإنه لا وجود لدين من دون معبد. وأكثر من ذلك أن الفعل نفسه، يمكن أن يخصّ جملة مجموعات. فالعقد مثلاً يتعلق بالقانون، والاقتصاد، والسياسة. وأخيراً فإن الإنسان ينخرط كلياً في كل واحدة من هذه النشاطات. وهذا لا يحذف النظام الداخلي للمنظومات الذي تقتضيه الغاية المبتغاة، ولكنه يحدُّ من التنبؤ، وانتظام التطور.

وعلى الرغم من هذه التحفظات، فإن التجريد الذي يعزل المنظومات والأشكال، متناسق مع مفاصل الواقع: إذ أن نسيج المنظومات والأشكال التي تحلّلها العلوم الاجتماعية، هو في الوقت نفسه شيء مفهوم وواقعي. فالمنظومات تعابير عن الطبيعة البشرية، وشرط لصور التقدم الروحية، وموضوع للعلوم المعنوية، وبواسطتها يساهم الفرد بعملٍ يتجاوزه هو شخصياً.

ويتخذُ التاريخ، الذي يصنعه الأفراد، معنى محايثاً للكل. وبكلمات وضعية تماماً، نعود بها إلى تعابير تقليديه نقول: إن العقل الذي ينشىء العلوم، موجود هو نفسه في التاريخ.

وهذه الفئات الثلاث من العلوم، الأنتروبولوجية والثقافية والاجتماعية أجزاء من كل واحد. لكن علاقاتها أعقد من علاقات علوم الطبيعة فيما بينها، لأن هذه الأخيرة- فيما يرى ديلتاي الذي يعود هنا إلى نظرية كونت- تنتظم في صورة تراتبية بدءاً من الرياضيات حتى البيولوجيا، ومن الأكثر بساطة إلى الأكثر تعقيداً، ويتعلق بعضها ببعض. ومن غير أن يحاول ديلتاي استخلاص قانون انتظام العلوم المعنوية، نجده يلمح بعض الأفكار الأساسية. وأول مايراه هو أنّ المفرد في هذه العلوم، يؤلف هدفاً نهائياً للبحث، تماماً كالعامّ أو كالكل. فالسمات الأصلية لفردٍ

ما، أو لجماعةٍ ما، تهمنا بمقدار ما تهمنا السمات المشتركة بين كل الناس. هنالك إذن تعاون مستمر بين ما هو نظري وما هو تاريخي. أما العلوم الثقافية فإنها تحلّل بنية منظومة ما، وتنشىء من ذلك أحكاماً عامة. وكذلك الاتنولوجيا (علم العروق البشرية) تعزل الصفات الأصيلة التي نلقاها لدى جميع أفراد مجموعة بشرية معنية. فالعلاقات الشاملة، في العلوم النظرية، (مثل قانون Thunen). ونتائج الطريقة المقارنة هي الوسائل التي لابد منها، لكي نفهم الصيرورة. وكما هي الحال في العلوم المعنوية، نجد إن التحليل الى العناصر الأولى، هو شرط المعرفة الموضوعية. ولكن علينا من جهة أخرى أن نعيد هذه المنظومات إلى المجموعة التي نشأت فيها، وندرس العلاقات المتبادلة والمشابهة القائمة بينها، وتشابهها في عصر ما، وأسباب هذا التشابه. فالتاريخ والنظرية والمنظومة والجملة الشخصية Totalité، هي أهداف العلم التي لا يمكن فصلها، ولا يمكن أن نفهم التاريخ، الا بالنظريات ولا النظريات الا بالتاريخ.

وكذلك فإن الجمع بين الواقع والقيم في العلوم المعنوية أمر هام، كأهمية الجمع بين الشيء المفرد والشيء العام. فتلازم الواقع والواجب هو أحد معطيات الحياة، وليس من اختراع العلماء. ومن التعسّف أن نحذف فئة من القضايا أو الأحكام. فالقواعد والقيم تبرز من خلال عمل الشاعر نفسه. أو من عمل رجل القانون أو رجل المنطق، وتظل غير منفصلة عن العلم، مادام العلم يحتفظ بموضوعه الذي هو الانسان كله. وإذا شئنا أن نفهم عملاً فنياً، فهماً كاملاً، فإن علينا قبل كل شيء، أن نعرف تلك القوانين النفسية التي تشرح صورة ابداع هذا العمل، والأثر الذي يحدثه في العقول، كما أن علينا أن نعيد العمل إلى محيطه وزمانه. ولكن التأويل التاريخي، يرغمنا شيئاً فشيئاً على إعادة تركيب كل مجموع، أؤ كل عهد أو كل تطور. وأخيراً إذا كان فهم الرسوم الجدارية التي أنشأها ميكيل أنخ، يعني فهم جمالها، أفلا ينبغي أن نستطيع استنتاج أحكام قيمنا هنا، بالاعتماد على نواظم علم الجمال فيها. وكذلك هي الحال إذا تعلق الأمر بالأخلاق أو بالقانون.

ويمكننا أن نعجب من أن ديلتاي لايفصل أحكام القيم عن العلم الوضعي. وبطبيعة الحال، فإنه لايسعنا اتهامه بالخلط بين أحكام القيم، وبين تاريخ هذه الأحكام (الذي لاينشأ إلا عن أحكام واقعية). لابدَّ إذن أن ديلتاي يرفض تطهير العلوم الحقيقية، خضوعاً لمقاصده العميقة. لنكرر القول إذن: إن الأمر بالنسبة إليه، هو فهم العلوم، وليس إعادة إنشائها. وهي في رأيه منتجات عضوية للحياة تجهل أطر المنطق. وهكذا فإن التعارضات بين الوجود والوجوب، بين الخاص والعام، وبين كمية الأحكام وسلامتها، تبدو له كمجرَّدات لا جدوى فيها. غير أن ريكيرت يعتبر أن مثل هذه اللامبالاة، علامة على الوقوع في الخطأ.

وأكثر من ذلك أن ديلتاي يفهم من كلمة العلم، جملة منسجمة من الأحكام (القضايا) ذات الحدود المعرَّفة بدقة. لكن هذا التعريف أوسع من ذاك الذي يُقبل عادة. فالعلم ليس بالضرورة معرفة الأسباب. وليس وجود احكام القيم مما يسيء إلى كرامة العلوم المعنوية. فنحن نراعي قواعد الرجل القانوني، وزواجر الرجل الأخلاقي، وأحكام قيم الفنان. فعلم القانون والأخلاق، وعلم الجمال، تحاول كلها أن توضح وتنظم، وتوحّد هذه الأحكام.

إن المشكلات التي ينبغي ان تحلّها النظرية الأساسية للعلوم المعنوية هي هذه التي أتينا على ذكرها، ويهمنا في المقام الأول، أن نقرّب بين العلوم الأنتروبولوجية، والثقافية والاجتماعية: وعلى ذلك فإن الحوادث التي هي من الدرجة الثانية (كالمصلحة والحاجة والسلطة الخ) والتي تبدأ منها وتعتمد عليها، هاتان الفئتان من العلوم، يجب أن تستخلص من السيكولوجيا. ثم إنه يجب فيما بعد، أن نوحد بين النظرية والتاريخ، بمعنى مزدوج، أي أن نبيّن العلاقة المتبادلة بين المعرفة المنتظمة، وبين الوصف التاريخي. ونميز الأحكام المقبولة عالمياً، عن الأحكام المشروطة تاريخياً. وأخيراً فإن من الضروري أن نؤلف بين الواقع والواجب معارضين في ذلك بين الخالد والعارض.

إن المهمة الميتودولوجية (لطرائقية) والنقدية التي تفرضها العلوم المعنوية، تقابل حاجات الوعي التاريخي. ويؤلف التركيب بين النظر والعمل، وبين الواقع والقيمة، وبين الكلي والتاريخي، نوعاً من العودة إلى المألوف التقليدي للفلسفة، ويستجيب لمقتضيات العلم الوضعي.

ويبقى علينا للوصول إلى الوضع الصحيح للمشكلة، أن نستبعد الحلول الوهمية، أو المتجاوزة: فلا فلسفة التاريخ ولاعلم الاجتماع بقادرين على فهم «الكلية» فهما ملائماً.

علم الاجتماع وفلسفة التاريخ

يرى ديلتاي أن فلسفة التاريخ مستوحاة دوماً من العقائد المسيحية. وليس لها من قوة إلا تلك التي تؤيدها بها، معتقدات الدين. فإذا زمنت[1] أو استقلت عن المعتقدات الدينية، على مثال مانراها في نظريات هيجل، فإنها سرعان ما تكشف عن وضعها المتناقض. إنها تدّعي القدرة على تحديد معنى التطور العام وسببه، بالإعتماد على فكرة وحيدة. ولكن هذه الفكرة، مثل أي فكرة إنسانية أخرى، تظل جزئية. وهي تقسِّر الواقع قسراً، لكي يدخل في الأطر المجردة، وفوق ذلك، فإنها عندما تهب المجموع وحدة معنى، فإنها تضحي بالفرد للكل. ولماذا تقتضي الحياة الإخلاص كله للجماعة؟ ولماذا تكون الجماعة غاية في ذاتها؟ إن هذا التصور، كان يؤذي، لدى ديلتاي، حساً مرهفاً بكرامة الشخصية الإنسانية. وهي القيمة الوحيدة التي تتمتع فيما يرى، بقيمة مطلقة ومباشرة. كان ديلتاي يريد فلسفة للتاريخ، تتجنب التضحية بالفرد. ولقد ظلت ترجمة الحياة دوماً واحدة من الصور العليا للتاريخ.

أما علم الاجتماع الذي يقف ديلتاي ضدَّه، فهو ذاك الذي أنشأه كونت أو سبنسر، أي ذاك الذي يأخذ على عاتقه من جديد مطامح فلسفة التاريخ. فمثل هذه السوسيولوجيا، على الرغم من طموحاتها العلمية، تستخدم طرائق لاتختلف من

(١) - زمّن، مثل علمن، أي نزع عن الشيء صفته الدينية وحبله شيئاً عادياً.

حيث الطبيعة عن طرائق بوسوويه أو هيجل . إنها تلجأ دوماً إلى مفاهيم معينة في حلولها ، كما لو أن في وسع مثل هذه المفاهيم ، ان تستنفدَ تنوّع الصيرورة . وهي تنشيء تعميمات سريعة ، غامضة ، كقانون الحالات الثلاث . وهذا القانون لايجد تأييداً من الوقائع . ولكن حتى لو أيدته هذه ، فإنه لن يكفي لتبرير نظام معيّن للقيم .

إن السوسيولوجيا تنتقص ، أو لاتتقيّد بمبدأ العلم الوضعي نفسه ، أي مبدأ التحليل . فما من تاريخ يتناول الكل التاريخي مباشرة . أما العلوم الاجتماعية ، فإنها تكوَّنت عندما عزلت العمليات الجزئية الموجودة في المجتمع . ويلاحظ على المدرسة الفرنسية لعلم الاجتماع أنها تشير باستمرار الى ضرورة التقريب بين مختلف العلوم الاجتماعية ، لكي تجعلها تعي تضامنها . أما ديلتاي فإنه هو الآخر يعلن ضرورة هذا التعالق المتبادل بين الدراسات الاجتماعية ، ولكن من أجل إدانة السوسيولوجيا . ولاريب أن الأحكام المجرَّدة لمختلف العلوم ، لاتكون صحيحة إلا بنسبة صلتها بالواقع . ويجب أن توضع في مكانها من الكل لتسبر من زواياه المختلفة ، ولكن إذا كان مثل هذا التركيب شيئاً لا غنى عنه ، فذلك لأن التحليل السابق لاغنى عنه أيضاً ، وفي هذه الحال مامن سوسيولوجيا بالمعنى الذي أراده كونت أو سبنسر لأن هذا العلم يذهل عن الأسلوب الأساسي الذي يقوم عليه العلم الوضعي .

وفي مثل هذه الشروط ، ومن أجل أن يصبح علم الاجتماع علماً ، يجب عليه أن يعزل جزءاً من الحقيقة الاجتماعية ، لم يدرس بعد ، وكان ديلتاي قليل الانتباه ، في هذه الناحية ، إلى الحجج النظرية . فلئن كان يجب أن يوجد علم للأشكال الاجتماعية على مايرى زيمل ، فإن ذلك يتم بالبحث المشخص ، لا بالمحاكمات النظرية .

ولا يكتفي نقدُ العقل التاريخي بالإدانة ، بل إنه يأخذ على عاتقه ، المقاصد المشروعة لفلسفة التاريخ . أو لعلم الاجتماع ، أي التقريب بين مختلف العلوم المعنوية ، والوصول إلى توحيدها ، بالاعتماد على تركيب محايث للعلوم نفسها ، لا على تركيب خارجي ، على نحو ما نجده في محاولات علم الاجتماع ، أو على

تركيب متعالٍ في فلسفة التاريخ. ولكن قد يوجد من يعترض ويقول: في هذه المرة. إن النقل (من ميدان إلى آخر) ليس بممكن، فأنى للعلم الوضعي التحليلي بالتعريف، أن يبلغ الكلية التركيبية «la totalté»؟ فالعلم يسير شيئاً فشيئاً ليقترب من هذا الهدف النهائي. أما أن نريد بلوغ ذلك، دفعة واحدة، فإن هذا أمرٌ نؤثر أن ندعه لتأملات ماوراء الطبيعة (الميتافيزياء).

وبمعنى ما، فإن هذا هو الفكرة النهائية لديلتاي. ولكن هذه الفكرة المنظور إليها في ذاتها لاتشير إلى التجلي أو الفراق بل هي تعبير عن حدس ما للواقع. فكل فلسفة للتاريخ تهدف إلى اتباع الوسائل للغايات أي إتباع التطور للغايات التي نعيتها له، وهذا الانتقاص من هذا الماضي، أو قل الحس الإاسني لدى ديلتاي. فكل عمر، وكل وجود له قيمته الفريدة عنده. وليست الطفولة مجرد تهيئة للمستقبل، بل إن لها معناها الخاص بها أيضاً[1].

ومن جهة أخرى فإن العلوم المعنوية في النظرية الجديدة، تعدل عن متابعة الاكتمال achevement، في اتجاه الموضوع ويفقد الكل tolalité تلك السمة الموضوعية التي كانت تجعله عصياً، لايمكن الوصول إليه. أفيمكن إذن أن يكون حاضراً في بنية الحياة نفسها، وهل يمكن أن يكون ماثلاً في العلوم نفسها؟

النقد إذاً هو وريث فلسفة التاريخ. وهو يميل الى الكلية، من غير أن يعدل عن أن يكون موضوعياً، وهو يستبعد علم الاجتماع، من غير أن يهمل التأليف بينتت العلوم المعنوية، وليست الوحدة بقائمة وراد كل التاريخ الجزائية، بل هي قائمة في أصلها نفسه، وفي العقل الذي يسكون خلال الزمن ويزيد وعياً لذاته عن طريق النقد التاريخي.

* * *

---

(١) - نجد هذه الفكرة في ص: Der Jungerh. 141

٣ – السيكولوجيا التحليلية وفلسفة الحياة

إن الدراسة الطويلة التي تحمل العنوان:

Ideen einr beschreibenden und Zergliedermden psychologie

التي نشرت عام ١٨٩٣، أي بعد عشر سنين من ظهور المقدمة، تقدم حلاً أولياً لمشكلة الأساس في العلوم المعنوية، وربما كانت السيكولوجيا الجديدة، جزءاً أساسياً من المجلد الثاني من المقدمة.

وهذه الدراسة على الرغم مما لها من معنى ذاتي، لاينبغي أن تؤول بصورة مستقلة عن غيرها. فهي نهاية عمل سابق طويل، فلا يمكن إهمالها. وستساعدنا دراسات ديلتاي للتربية والشعر على أن نفهم بأي معنى، كان يسع السيكولوجيا أن تحلّ مشكلة الفلسفة الأخلاقية.

وأكثر من ذلك أن السيكولوجيا التحليلية جزء من نظرية جديدة، لم تعرض قط من قبل ديلتاي. لكن مقالات قصيرة ظهرت في العهد نفسه، تعطينا عنها بعض المعلومات، أو فكرة ما. وعلى هذه الفلسفة، على الرغم من نقصها، أن نجد مكاناً لها، في عصرنا هذا، لأنها وحدها تتيح لنا أن نحسن فهم فكر ديلتاي، فهماً دقيقاً.

إن هذه الإيدن Ideen (الأفكار) هي التي ستكون الأساس في تحليلنا . . . وسنستخدم، تكملة لهذا النص، كل ما صدر عن هذا الفكر خلال المدة نفسها. إن السيكولوجيا التحليلية قد أوجدت من أجل العلوم المعنوية، وستمضي بنا إلى فلسفة معينة للحياة.

–١–

نقد السيكولوجيا الإنشائية

وتعود فكرة إنشاء سيكولوجيا مجددة، قد تستطيع توحيد العلوم المعنوية، أو أن تكون على الأقل، عوناً قوياً لا يستغنى عنه، لهذه العلوم، نقول: إنها تعود إلى

بداية عمل ديلتاي. ولقد أشار هو نفسه، إلى أنه، منذ كتب مقالته عن نوفاليس[1] NOVALIS (عام ١٨٦٥)، كان يتحدث عن Realpsychologie (سيكولوجيا حقيقية). اما في المقدمة فإنه كان يشير إلى ضرورة وجود سيكولوجيا وصفية، تأخذ الإنسان كله في حسابها، ويكون موضوعاً لها.

وحقاً فإنه، قبل أن يرى بوضوح هذه السيكولوجيا الحقيقية، كان يرى، على الأقل، نوع المقتضيات التي ينبغي أن تلبيها، ولم كانت هذه السيكولوجيا التي توصف بأنها علمية وتجريبية، لاتلبي الحاجة. إذ لا يمكن للمعرفة العلمية الصحيحة أن تكتفي بتحليل وظائف النفس وصور الحياة النفسية. إن العلوم المعنوية تهتم كذلك وبصورة خاصة بالمحتويات وبالسيرورة الشخصية للحوادث النفسية. أما معرفة ماذا تعني كلمة المحاكمة، وما هو الهيجان، فذلك لا يعلمنا كيف تتسلسل فينا الأحكام والهيجانات، ولأي القوانين يخضع هذا النوع أو ذاك من الأحكام أو الهيجانات المحدّدة للأشخاص في تنوعهم المشخص. وبمعنى ما، إنها ستكون تركيباً من السيكولوجيا التي يقال إنها علمية، ومن السيكولوجيا العامية، وستقدِّم لحكمة الأمم، ولحكمة الأخلاقيين أو المعنيين بالأخلاقية، تلك الدقة التي تنقصهما: وربما وصلت إلى التعبير عن تجربة الحياة المتضمنة في الأعمال الأدبية.

وصحيح أنه كان يقف ضدَّ المعارضات السهلة: وليس صحيحاً أن الروائيين والشعراء هم سيكولوجيون أعمق وأدق من علماء المخبر. والواقع أنه ليس في الروايات ولا في القصائد من علم سيكولوجي، ولكن فيها خبرة بالناس. وهذه الثغرات الموجودة في العلم تفسِّر وتبرر اللجوء إلى الفنانين.

لكن عدم كفاية السيكولوجيا الوضعية ليس بالشيء العارض والموقت، بل هو أمر يتعلق بالطرق المستخدمة. فالسيكولوجيا الآخذة بمذهب الطبيعين، أي سيكولوجية ستورات ميل و (تين) تنقل طرائق العلوم الطبيعية إلى علم النفس، دون

---

(١) . نوفاليس، شاعر ألماني صوفي، مات عام ١٨٠١ وهو في التاسعة والعشرين من عمره. وكانت خطيبته صوفي قد ماتت وهي في الخامسة عشرة من عمرها، أثر أكبر التأثر بفيخته ومثاليته.

أن نتساءل عما إذا كانت هذه الطرائق ملائمة لموضوعها. وهي تبذل غاية الجهد من أجل إعادة إنشاء الحياة النفسية كلها بالاعتماد على عناصر بسيطة، على مثال الفيزياء التي تعيد تركيب الأشياء الشخصية الكثيرة التنوع، بالاعتماد على علاقات بين عناصر بسيطة، لا بالمعنى المعتدل الذي يرى ان النتائج التي تصل إليها هذه السيكولوجيا، ككل النتائج العلمية، لاتزيد على أن تكون نتائج محتملة. وهي في جوهرها افتراضية. وحتى إذا قدّر لها النجاح تماماً فإن من السهل القول، إن فرضيات أخرى تصل إلى النتائج نفسها أيضاً. وهكذا فإن إعادة التركيب بالاعتماد على العناصر، مسألة افتراضية صيغت سلفاً لحاجات الشرح ولأن كل فرضية لا تنفي بالتعريف أية فرضية أخرى.

كيف السبيل إذن الى الاختيار بين مختلف مبادىء الشرح: مثل الكيمياء العقلية، وقوانين التداعي، والوراثة، التي يتصوّرون أنه يمكن بواسطتها ملء الفجوة بين الوقائع الأساسية للمعطيات الشخصية للتجربة؟ الحقيقة ان اعادة التركيب لا تبلغ غايتها مطلقاً، ولا تقدّم شرحاً للعواطف المتعددة، ولعميات العقل العليا، دونما حيل إضافية. إنها تستعين مثلاً بالإحساسات كعناصر، أو بالتوازي النفسي - الجسمي. ولاريب أن الباحث يقنع نفسه بأنه وصل الى الغاية، عندما يُدخل خفية في العناصر جزءاً من الكلية الحية التي تطرح نفسها علينا مباشرة. ولكن هذا النجاح لايجدي شيئاً، فيما عدا تأكيد الخطأ الذي ترتكبه السيكولوجيا الطبيعوية naturaliste أي ادعاء إعادة التركيب، تركيب الكل الحي، على حين أننا لانستطيع إلا ملاحظته فقط ووصفه وتحليله تبعاً لمقاصده الطبيعية zergliedern. إن العلوم المعنوية لا تستطيع ولا يجب أن تقلّد العلوم الطبيعية، إذ أن الوقائع التي تدرسها ذات بنية خاصة بها. والكل النفسي هو المعطى الأول للملاحظة كما أنه شرط لأية معرفة تريدها. وتقوم فرادة العلوم المعنوية على هذا الأمر الأساسي. فبدلاًمن تركيب الكل (أو الجملة أو المجموع)، كما هو الأمر في علوم الطبيعية، ليس علينا هنا إلا

استخلاصه. وهو أصل كل علم، لأنه مصدر كل علاقة وهو سابق للعناصر (أو هو على الأقل ماثل في كل عنصر) لأن فهم هذه مستحيل إلا عن طريق فهم الكل[1].

إن نقد السيكولوجيا الإنشائية أمر ذو معنيين، فهو من جهة أولى، يتعارض مع النقد الوضعي، على مستوى الطرائق العلمية، ويستبعد تقليد العلوم الفيزياتية. ومع أن ديلتاي لا يظل دوماً وفياً لمقاصده، ويوحي، في مرات كثيرة، بمصالحات أو بتعاون الجهود الممكنة[2] (في الفصل الخامس) فإن التضاد بين الطريقتين يبدو مطلقاً. فالسيكولوجيا التحليلية لا تكتمل، بل تدحض السيكولوجيا الإنشائية وتعوض عنها (وتظل المشكلات السيكو فيزيولوجية متعلقة وحدها بهذه الأخيرة).

ومن جهة أخرى، على ما سنرى فيما بعد، فإن أولوية النمو النفسي تتعلق في آن واحد بالكوجيتو (أي بالأفكر) وبوحدة تيار الشعور. ويمكن القول إن ديلتاي ينقل بمصطلحات نفسية، ذلك التحليل الكانطي للروح المبدعة. وهنا نجد أن ملاحظة الصيرورة الداخلية، تحلُّ محل الفكر المتعالي. وأكثر من ذلك أن ديلتاي يجضع - فيما يبذله من جهد، للتقرب من العلم - ويُخضع وحدة الصيرورة لقانون بنيوي، فيه من الوضعية - فيما يرى هو - مثل الذي في البيولوجيا الداروينية.

البنيـــة

الشعور صيرورة. وماهو بشيء. وليس في وسعنا أن نعيش اللحظة نفسها مرتين. وتتألف التجربة الداخلية من ذهولات مستمرة ومن جدة لاتنقطع. وعلى

---

(١) - إن كلمة الكل الغريبة في اللغة الفرنسية، توشك أن تعسّر فهم هذه النظرية، ونحن نترجمها بالصورة التي ترون، لعدم وجود تعبير أفضل يتطابق مع الكلمة الألمانية. وكذلك فإن استخدامات ديلتاي لهذه الكلمة، ليست بأكثر كلاسيكية، من استخدامه لكلمة (المجموع أو المجموعة). والمعنى هنا واضح. وتعني هذه الكلمة أية وحدة تنشأ من تأثر متبادل بين عناصر متعددة، فكل علم هو «مجموع» لأن على مختلف أحكامه أن يوصل بعضها ببعض بحيث تشكل كلاً، أو مجموعاً. وحياة النفس (كلٌ) لأن حوادث الشعور تأتلف في كل أو مجموع حي. وهكذا يمضي معنى الكلمة من العلاقة الى المنظومة أو يتراوح بينهما وكل مجموع، حتى إذا كان علمياً ينشأ عن الكل النفسي لأن كل علاقة تأتي من الشعور.

(٢) - انظر الملاحظة ٨ في آخر هذا المجلد.

ذلك فإن ديلتاي يصف الديمومة النفسية على طريقة جيمس أو برغسون. ولا يقف عند حد الوصف، إذ أن الذي يهمه قبل أي شيء آخر، هو أن يكون للنفس بنية.

ولا يملأ الحاضرُ المعيش (أو المعاش على ما يقول المعاصرون) أو لا يُملأُ أبداً بعاطفة واحدة أويعمل إرادي واحد، أو باحساس واحد. إنه دوماً وحدة في التنوع. ومامن لحظة في حياتنا تتجرّد من لونها العاطفي. ومامن تصورٌ لايشتمل- حتى ولو كان ذلك على صورة انتباه أو حركة بادئة، على حدّأدنى من النشاط أو الفعالية. ومامن حالة عاطفية (باستثناء الحالات العضوية، تقريباً) لاتقتضي- على الأقل- تصوراً ما، ولو في صورة غامضة (باستثناء الحالات العضوية). إن نظرية الملكات تقدّم لنا صورة غير صحيحة عن الحقيقة المعيشة، إذ ليس في النفس من وظائف معزولة، كما ليس فيها من أجزاء قابلة للفصل. وعندما نَصِفُ حالة ما، بأنها حالة تصورّ، فإننا نهمل جانباً من الواقع. ولكن هذه الطريقة في الكَلام مبرَّرة لأن التعقيد الموجود في كل لحظة من لحظات حياتنا، تُوَجَّهُ إلى غاية محايثة. ولنفرض أن الأمر يتعلق برؤية منظر ما، أو لوحة ما. عندئذ نجد الانتباه والاهتمام، يقومان بخدمة التصورّ. ولنفرض أننا نشارك في عاطفة موسيقية، عندئذ سترى أن الذكاء والإرادة يخضعان بالصورة نفسها لقانون الهيجان. إن التنوع النفسي منتظم دوماً.

ولدينا هنا مثال أول للبنية التي يمكن تعريفها كما لو أنها «مجموع غائي» يتجه إلى غاية تنتظم تعددية الحوادث. وأكثر من ذلك أن الملاحظة تكشف لنا عن أن البنية ليست مقصورة على اللحظة. وهنالك بين التصورات والذكريات والكلمات علاقة بنيوية. فالكل يتجه إلى التعبير عن الفكر. وكذلك فإن بين مقارنة البواعث وبين اتخاذ القرار، وانجاز الحركات، نوعاً من التنامي، غايته هي الفعل الإرادي. وأخيراً فإن العواطف نفسها مجموع بنيوي.

وليس في هذه البنى ما يعيد إلى الوجود نظرية الملكات، بل على العكس: انها تستكمل دحضها. فالذكاء وجهٌ لابُدَّ منه، في كل حوادث النفس. ويمكنه أن يكون «عين الرغبة» فإذا تحدثنا عن مجموع الذكاء، قلنا إن انعزال الملكات ليس إلا

تأويلاً خاطئاً لتمايز البنى (وهو تمايز يقوم على الغائية المحايثة للحياة فقط). والنفس كلها المائلة في كلّ واحدٍ من أفعالها، إنما تتجه تبعاً للحظات المتغايرة إلى غايات متنوعة.

لكن هاتين البنيتين تظلان جزئيتين. فهل المجموع الحيوي، هو أيضاً، متجه الى غاية؟ إن الجواب يأتينا من الأقوال التالية. فالإنسان حزمة من الميول. والغاية التي تتجه إليها الحياة هي إرواء الميول، أي الى تلاؤم أكمل فأكمل مع المحيط. ولكن يقوم بين الميل وإروائه أشياء أخرى لابدّ منها، كالعواطف والتصورات. أما العواطف فإنها تعلمنا ما إذا كانت الأشياء التي نطلبها مفيدة أو ضارة. وأما التصورات فإنها تعرفنا بالواقع الذي سنمارس عليه عملنا. ومن هنا نرى أن العواطف والذكاء وجدت أول ما وجدت، لخدمة الغرائز الحيوية.

فإذا كان الأمر كذلك، فإن الغائية لاتقتضي وجود ميتافيزياء ولانزعة روحانية. ويمكن القول: إن الغائية التي يتحدثون عنها هي من النوع الدارويني. وهي تنشأ عن الحتمية. فإذا نحن شعرنا بالقوة أو بالفرح أو بفيض النشاط فإننا نصبح محمولين على استبقاء السبب الخارجي الذي يملؤنا بهذه المشاعر. وإذا شعرنا، على العكس، بضغط أو عذاب. فإننا نحاول استبعاد سببهما. ونحن ندرك بالملاحظة الداخلية ذلك الانتقال من الألم إلى وضع القيام بالدفاع. وهذه العلاقة جزء من البنية النفسية. وكذلك نحن نفهم ونلاحظ، جزئياً على الأقل، ذلك التعقيد المتنامي للسيرورة البسيطة القائمة على الفعل وردّ الفعل. وتتعلق ردودنا على أشياء العالم، أكثر فأكثر، بالعواطف التي نشعر بها وبالمعرفة التي نكون قد اكتسبناها. . إن حياتنا كلّها تتخذ مكانها في المسار الحيوي الذي يصل الفرد بالمحيط.

وتتيح لنا طبيعةُ البنية نفسها ان نفهم: لِمَ يتطوّر الإنسان؟ والحق أن الحياة الإنسانية، الباحثة عن سعادتها وعن التلاؤم مع المحيط «والارتقاء بأنفسنا»، تميل تلقائياً إلى تأكيد ذاتها وإغنائها. وبطبيعة الحال، فإن الإدراكات الأكثر دقة وتنوعاً

والانتباه الأكثر مرونة، والإرادة الأغنى تدريباً وخبرة، كل ذلك يساعد الفرد على إرواء رغباته أو حاجاته. ويؤدّي هذا التطور النفسي بدوره إلى ظهور رغبات جديدة أعلى مستوى. وقل مثل ذلك في الذكاء والعاطفة، فهما إذ يقومان بخدمة الغرائز ينموان أيضاً، ثم ينعكس هذا التقدم على الحياة التي تتجاوز الحياة الحيوانية المحضة، لترقى بها إلى الروحانية.

وهكذا فإن الحياة تميل الى التكامل والارتقاء. وكذلك فإنها تميل الى التمايز والتعالق. ومع أن الذكاء والحساسية العاطفية يدخلان في مسار الكل النفسي، فإنهما يكتسبان مع الأيام، ما يكفي من الإستقلال الذاتي، للانقياد إلى نزوعهما. الخاص: فيصل الذكاء الى معرفة موضوعية للأشياء، ولكنه يظل في خدمة الحياة التي تستخدم العلم، لكي تغير المحيط على هواها، ثم إن التجربة نفسها تعلمنا أن نقيس القيم وننظم أحكامنا على الأشياء والكائنات. وبدلاً من أن تكون أسرى الانطباع الفوري، نجد أنفسنا قد اكتسبت القدرة على التحكم بذاتها. وإذا نحن استخدمنا تعابير ديلتاي ذاتها، قلنا: إن كلاً ما، مكتسباً، ينشأ شيئاً فشيئاً. فالماضي الذي يصبح باستمرار جزءاً من حاضرنا وآلامنا وأفراحنا ومعرفتنا وذكرياتنا، يتحكم في سلوكنا الحالي، وينظمه. وهكذا يتحرّر الإنسان.

وهذا التطور خلاق للقيم لأن عواطفنا مقياس للقيم. وهذه تتحوّل مع مقتضيات حساسيتنا. ولأن العلم والفن ينشآن، من خلال هذه الصيرورة، وهو خلاق لأشكال. وذلك لأنه إذا كانت كل لحظة من لحظات الحياة، تملك معناها في ذاتها، لأنها قادرة على التنامي والامتلاء، فإن التطور يمضي باتجاه مجموعة أغنى وأكثر انسجاماً، ويصبح الفرد شخصاً والمجموع cnsemble المكتسب يزداد استقراراً، كما أن سيادة هذا المجموع يعني حضُور «الكل أو الكلية Le Totalité في اللحظة (في كل لحظة)، واغتناء كل الطباع بالعمل، الغامض أو الواضح لنفسه بحكم التجربة المتراكمة.

إن المجموع المكتسب هو المفهوم الأكثر تعقيداً والأغنى والأكثر قلقاً أيضاً. إنه يحيط، تبعاً لديلتاي، بقواعد عملنا ونظام قيمنا وكل معارفنا. وهو يقوم من ناحية أخرى بالدور الذي يعزى إلى القدرة التركيبية للمعرفة، لأن بعض الاضطرابات العقليةَ تَردُّ إلى ضعفٍ أو نقصٍ في المجموع المكتسب. وفي الوقت نفسه نراه يشبه صورة «الأنا» في النقد الكانطي. لكنه ليس بشكل فارغ، بل هو القوة المشخّصة لوحدة ما، تبرز تدريجياً من الحياة المعيشة.

وأخيراً فإنه يوضح لنا التاريخ، وتنوع الأمم والجماعات، والعصور. وفيه تُكتنز الحكمة الجمعية، فيجعلنا ورثه الماضي، وأعضاء طائفة من الطوائف.

ولقد كنا نبدأ من الغائية الحيوية لردّ الفعل، ونصل الآن الى القدرة الخلاقة للحياة. ثم إننا وجدنا أمامنا، على الطريق، تلك الوحدة التركيبية التي يتصف بها الشعور، ووضعناها في مصطلحات علمية. ولكن بصورة منسجمة مع التقليد الأخلاقي، أي بصورة مطابقة «للرجل النموذج». وهذا جهد فكري يبدو اليوم متناقضاً، ولعله بلا جدوى. ولكن يجب أن نتذكر أن مؤلفنا كان يكتب في عهد، يجد فيه الناس أن إدخال أفكار فلسفية جديدة، يستدعي أن توصف بأنها علمية.

٤- السيكولوجيا والعلوم المعنوية

ونتساءل: أتستجيب السيكولوجيا التحليلية لحاجات العلوم المعنوية؟ ويبدو للوهلة الأولى أن الجواب بالإيجاب هو الجواب السليم. والواقع أن كل مفاهيم العلوم (كالعصر أو الجيل أو التطور) يمكن أن تحلّل على ضوء السيكولوجيا التحليلية. وعلى ما رأينا فإن المنظومات الثقافية، تنشأ عن حل أوفك الترابط بين الفعاليات الإنسانية (أي عن طريق تقسيم العمل) وعن الصفة العالمية للغاية التي نريد تحقيقها. وهي تتنامى عن طريق التآثر بين الأفراد واستقرار العلاقات بينهم. ومنذ الآن، نجد أن مفهوم البنية والغائية المحايثة، تُشرحان بصورة أكثر عمومية، بطبيعة الحياة النفسية ذاتها. وما تمايز الحقيقة التاريخية إلا صورة للتمايز النفسي الفردي.

وإذا لم يصطدم المؤرخ أبداً بتعددية خالية من الانسجام في حوادثها، وإذا كان يجد دوماً في الواقع، نوعاً من المفاصل القابلة للفهم، فهذا يعني أن التاريخ هو نمو الروح أو أنه يعكس هذا النمو، وأن النظام الطبيعي جزء من الطبيعة الداخلية للشعور الإنساني.

وكذلك، فإنه إذا كان الكلُّ تطورا، مجرَّد تطوّر، فذلك لأنه شبيه بالفرد. فالتطور يعني صيرورة عصيّة على التنبؤ، وخلقاً لا ينقطع، واستمرارية وقيمة لابديل عنهما، لكل لحظة. ثم إن تقدم المجموع والتطور شيء حقيقي فعلي. والبذرة لا تشتمل بشكل مصغّر على الكائن الراشد، لأن الحياة خلاقة، لكن هذا الخلق لا يسعه أن يستنتج استنتاجاً، ولا يمكن أن يعرف بصورة مسبقة، و لا ينبثق فجأة، بل هو يتصلّ بماضٍ يبرز من خلاله، ويُكمله. ومامن إنجاز للحياة يقوم فقط من أجل المستقبل، لأن لكلّ لحظة، في ذاتيتها، غاية ولأن لها بنية. وهي تكتمل في امتلاء، لا يتعارض مع امتلاء الكل الذي يتكون. وعلى الرغم من أن هنيهات التطور تبلغ غايتها، فإن لها أيضاً معنى بالنسبة إلى التطور الكلي. وهذا التطور نفسهُ يُوجه الى غاية محايثة للحياة نفسها. وتصحّ سماتُ التطور هذه بالنسبة لمصير الفرد. كما تصحّ بالنسبة للماضي الإنساني.

ويتتابع الاستنتاج أو على الأقل، تحليل المفاهيم، باتجاه التنوّع المشخّص فيما بعد. وبدءاً من التعريف العام للبنية يكون في وسعنا شرح تنوع النماذج والأفراد والشعوب. وقد رسم ديلتاي في مثل هذا الاتجاه نظرية للفردية Individualisme تقول إن كل عناصر النموذج الإنساني موجودة في كل فرد. ولايتميز البخيل والطائش والطموح والبليد بوجود هذه الوظيفة أو يعدم وجودها، بل باختلاف نمو هذه الوظائف فيه. فترى نموذجاً يُعرَفُ بغلبة وظيفة ما، أو بتوازن ما، في جزء من أجزاء النفس. وهكذا فإن فرقاً كمياً ما، قد يتيح لنا أن نفسرّ الخصائص الكيفية.

وربما أمكن لمثل هذا الاستنتاج للأشكال أو الصور التاريخية، بالاعتماد على السمات العامة، أن يُطبقّ على الجماعات أو الشعوب الخ. والحق أن ديلتاي لم

يمدده قط، إلى كل الأشكال الإنسانية التي تتحقق خلال التاريخ، إلا في بعض الإشارات السريعة. فالجيل والعصر يدركان على ضوء البنية الفردية، ولكن عن طريق انتقال السمات لا بإعادة التركيب، ولئن كنا نجد لدى كل الأفراد وفي كل المجموعات نفس البنية، فهذه ليست إلا الأرضية المشتركة للتغيرات التي هي كلها فريدة، ولا يمكن إحلال غيرها محلها.

وأكثر من ذلك، أن السيكولوجيا التحليلية تبدو قادرة على حل الصعوبات الفلسفية الخالصة، في نظرية العلوم المعنوية.

وننظر الآن إلى الدراستين السابقتين لـ Ideen اللتين تعتمدان على نفس الاستلهام: أي لننظر إلى الكتاب الذي عنوانه حول إمكانية قيام تربية عالمية، أو إلى الكتيب الآخر الذي عنوانه: مواد أولية من أجل نظرية للشعر[١].

ففي الحالتين نجد تحليل النفس في نقطة البداية. فسمات البنية النفسية هي التي تفسّر القوانين الشاملة التي تفرض نفسها على كل تربية (بيداغوجيا)، كما أن طبيعة الخيال، هي التي تشرح الخصائص الشاملة، لكل إبداع فني. وبالتالي فإنها تشرح القواعد التي تفرض نفسها على العمل الشعري. ومن غير أن نتوسع بضرب الأمثلة (لأن الفكرة بسيطة) نقول إننا نفهم ماذا يعني مفهوم «الأساس». فالتربية العالمية ممكنة بمقدار ما يكون في وسعنا أن نستنتج سمات كل بنية نفسية ونواظم كل بيداغوجيا (كتحسين مختلف السيرورات ومفصلة الوظائف وتوحيدها). والتربية تاريخية بمقدار ماينجز كل شعب أو كل عهد، هذه الغاية المشتركة، بطريقة شخصية مختلفة. والمثل الأعلى للثقافة إنما نجده قائماً في الحقيقة أو في الواقع نفسه. ذلك أن على التربية- مثل أي تنوع - أن تُكوّن أناساً، أي كائنات موحّدين، قادرين على التحكم بأنفسهم، والسيطرة عليها، وقل مثل ذلك في الشعر. فبالاعتماد على السمات الشاملة لكل إبداع فني، ينمو التنوع التاريخي لتقنيات الإبداع.

---

(١) - VI، ص: ٥٨-٩٢ و ١٠٢- ٢٤١.

ومنذ الآن نجد أن كل المشكلات التي قام ديلتاي بمراكمتها، بتعريفه لمفهوم الأساس، تجد حلاً لها. ولكن هل يجب أن نهب العلوم المعنوية قدرة على الشرح والتفسير؟ إن السيكولوجيا تصل إلى ذلك. إذ أن طبيعة العاطفة هي التي تشرح ظهور الدين، وطبيعة الإرادة هي التي تشرح القانون (أو القوانين جملة). ولكن هل في وسعها أيضاً أن تصوغ القوانين؟ إن القوانين النفسية لتحول الصور، تشرح الانتظامات التي تلاحظ في الخلق الشعري.

والآن هل يجب تجاوز التضاد القائم بين المدرسة الطبيعية والمدرسة التاريخية؟ وتوحيد الوقائع مع القيم والموجبات؟ ومرة أخرى تقول: إن ملاحظة الواقع تكفي. فكلية البنية تشرح الحقيقة الجزئية للمدرسة الطبيعية. لكن الإنسان الطبيعي ليس إلا وهماً. إذ لا وجودَ لإنسانٍ فعلي لم يمرّ به التاريخ (تاريخ الأسرة أو القبيلة أو الرفاق، أو التجارب الذاتية). وليس الإنسان العالمي إلا الموضوع المشترك لكل التغيرات التاريخية، والسيكولوجيا التحليلية هي التي تسمح لنا أن نفهم لماذا كان الإنسان دوماً كائناً تاريخياً، ولم كانت صوره الكثيرة لا متناهية كما أن مصيره عصيٌ على التنبؤ.

أما القيم فإننا نعرف أنها تنشأ عن الحياة نفسها، لأن عواطفنا هي مقياسها. وأما الأوامر (أو الموجباتَ) فإنها تُستَخلص من الواقع، وحب التعبير عن الإرادة الفردية أو الجمعية. وهنا تقوم مع ذلك صعوبة أو عثرة: فالأوامر الجمعية لكل عصر، تتقبل الشرح من حيث هي أوامره، بحكم طبيعة الإرادة. ولكن محتواها يتغير فهل يجب أن نقبلها على الرغم من تنوعها، أو نأباها، لأنها ليست عالمية؟ وتصدق نفس المحاكمة على القيم. والواقع أن مثل هذا الاعتراض لم يكن ليزعج ديلتاي في ذلك الحين. ذلك أن لكل عصر تاريخي مركز ثقله في ذاته، وله معناه الخاص. ثم إن تنوع النواظم ينشأ عن التطور العفوي للحياة. فالضوابط الحالية للجمال تقوم بصورة مشروعة على حساسية أناس اليوم، كما كانت تقوم ضوابط الجمال الخالد، على ما للبنية النفسية من سمات.

وتبدو وحدة النظرية والممارسة، والتأليف بين الكلي والتاريخي مضمونين بفضل هذه السيكولوجيا الوفية للفكرة العميقة للفلسفة العلمية. ولما كانت الروحانية بعيدة عن دائرة الملاحظة فإن الفلسفة لا تنفصل عن العلم.

فلسفة الحياة

إن فلسفة الحياة التي كان ديلتاي يفكر فيها بين عامي ١٨٨٥ و ١٨٩٥، يجب أن تكون تأليفاً بين المذهبين العقلاني والتجريبي، وتجاوزهما. ولما كانت فلسفة ديلتاي تعتمد على التجربة الكلية (أو الكاملة) ضد المذهب التجريبي، فقد كان عليها أن تعود فتجد العقل في الواقع وأن تتجاوز التناقض بين مجرّد التأمل وبين الحياة، وتتجنب الاختيار بين ميتافيزياء تقوم على التسليم ببعض الموضوعات وبين الإستسلام لعالم يقوم على حوادث محضة.

ولنتخذ كدليل جملة النصوص التي نشرها ديلتاي نفسه. فوضع المذهب العقلاني، في صورته الديكارتيه (كما في صورته الكانطية) وعرضه في كتاب Erfuren and Dunken عام ١٨٩٢.

وتقتضي الديكارتية انسجاماً ميتافيزيكياً بين العقل الإنساني والعقل الإلهي. فإذا لم يكن العقل الإنساني إلا حادثاً عرضياً دونما صلة بالمنطق، فإن إعادة بناء العالم بالاعتماد على أفكار بسيطة، مبالغة تتجاوز الحدود المعقولة. وتبدو الكانطية هنا أكثر تواضعاً، لأنها تستبقي سيادة العقل، القادر على فهم الواقع. والحق أنها تخفق فيما تحاوله، لأنها لا تصل الى تبرير سليم للثقة التي نهبها للعقل، وما من شيء يضمن لنا أن تجربتنا للحوادث تطابق الواقع الأصيل.

ولا ريب أن تجريبية (جان ستوارت ميل)، دحضت على يد سيغورات Siguart، وغيره من الفلاسفة الألمان، دحضاً نهائياً. ذلك أننا عبثاً ما نبحث عن أستخلاص العلاقات والقوانين والمقولات من الإدراك الحسّي. غير أن هذا الدحض يظلّ غير محكم بمقدار ما يصطدم أو يتعثر بالصعوبات التي تقيمها الفلسفة المتعالية نفسها. وإذا استطعنا فصل الحدس الحسّي عن الفكر، فأنى لنا أن

نعود فنجمعهما؟ وكيف نشرح أن الصور تنطبق على المادة، إذا لم تكن الصور تسكن المادة، بشكل ما، أو إذا لم تكن موجودة فيها فعلياً؟ ومن جهة أخرى، إذا كان المعيار المقبول هو البداهة المنطقية، فكيف نؤكد أن أحكامنا الصحيحة منطقياً تبلغ الواقع؟ وهكذا أرغمنا على قبول هذه المطابقة التي لايمكن البرهان عليها، وعلى التردد بين عالم من الظلال وبين ميتافيزياء ساذجة وثقيلة. والواقع أن الشكل محايث للمعطى الحدسي والتجربة المباشرة مصدر للقناعة، مثل البداهة المنطقية. إن أولوية المنطق الصوري تفضح الرغبة في إعادة بناء العالم، أي العودة إلى الميتافيزياء التقليدية.

وعلى هذا فإن طريقة ديلتاي الفلسفية ستكون مجرَّد وصف خالص كامل. وهذا الوصف الذي يعود فيجد العقل محايثاً للحدس، يُمثّل نوعاً من التجاوز للصراع التقليدي بين الفلسفة العقلية والفلسفة التجريبية.

لكن الدراسة الأخرى المنشورة في نفس الفترة والتي عنوانها «أصل اعتقادنا بواقعية العالم الخارجي» تذكّرنا بموضوع أساسي آخر. فالمشكلة المطروحة في الوهلة الأولى، نفسية ونقدية. فمن أين جاء اعتقادنا بواقعية العالم الخارجي؟ أما الجواب فهو التالي: إنه يأتي من المقاومات التي تشعر بها ارادتنا وتكشف عنها إحساساتنا اللمسية. إن هذا الحكم يقوم على وقائع وحجج نفسية ونفسية ـ مرضية وهذا الخلط بين النقد والسيكولوجيا، ليس بالشيء الطريف لدى ديلتاي. وبهذا ينتسب الرجل إلى عهده أو أبناء عصره.

وستقوم أهمية هذه الدراسة على اضطرار نقد المعرفة إلى النظر إلى الإنسان كله. فلو أن الإنسان عقل محض، ولو أنه لم يكن إلا كائناً يظل يتأمل، فإنه على الأرجح لن يعرف الواقع، إلا أنه كائن يريد، ويجد أشياء تعوقه، ويرى أنه مضطر لمعرفة العالم وتنظيمه: وهكذا يُشرح كيف أن كلَّ النظريات التي ترى أن الذات هي القدرة على التفكير فقط، لن نصل أبداً إلى العثور على الطبيعة الأصلية، مالم تعتبر هذه موضوعة تعسفية، أو وهماً ميتافيزيكياً. وبدلاً من أن تنظر الفلسفة إلى العلاقة بين الذات والموضوع، باعتبارها أمراً جوهرياً، يجب عليها أن تبدأ بالعلاقة المعيشة

بين الكائن ومحيطه. إن موضعه الواقع لغايات المعرفة الوضعية أسلوب لاحق لاكتشاف الأشياء. ومامن شيء يبرهن على أن مجموع العالم يمكن أن يصبح موضوعاً.

وهكذا نصل إلى الفكرة الحاسمة. فصاحب الفلسفة «أي ذاك الذي يفلسف، وذاك الذي يجب أن يتخذ الفلسفة كمبدأ»، ليس هو الأنا الخالصة، بل هو الحياة. وهكذا فإن المشكلة النقدية لم تعد تتعلق بالعقل وحده، لأن العقل فقد أولويته، ولم يعد نظام المعرفة بعد الآن، منظومة مغلقة، تكفي نفسها بنفسها، إذ أن الفكر ليس إلا وظيفة من وظائف الحياة.

ولكن أيكون إحلال الذات الحيّة محل الذات المجرّدة، الذي هو الفكرة الأخيرة لكل فلسفة ديلتاي، فكرة أصيلة؟ وبأي معنى؟ لاريب أن الأفكار السابقة كلها قد بدت مألوفة مبتذلة، ذلك أن الأدب الفلسفي جعل بعض التعابير، مثل: فلسفة الوجود، وفلسفة المشخص، تعابير شائعة، تتردد على أفواه الناس، حتى على المستوى الشعبي. وبمعنى ما، نقول: من الذي شك يوماً ما في أن الفكر وظيفة من وظائف الحياة؟ ومع ذلك فإن أصالة ديلتاي تظل قائمة. ذلك أنه حاول التفكير حتى النهاية بشكل شديد الدقة، بفكرة الفلسفة في الحال التي يكون فيها التفكير، وحتى تفكير الفيلسوف تعبيراً عن الحياة الفردية.

وأكثر من ذلك أنه ينبغي لنا، إذا أردنا فهم نظرية ديلتاي، أن نذكّر بموضوعين لاحظناهما أعلاه: أولهما يرى أو الأولوية في الحياة هي للكل لا للعناصر، والثاني هو حضور العقل في الحدوس.

إن الحياة هي الذات، ومن جهة أخرى فإن الحياة هي المجموع. وفي وسعنا القول إن المجموع النفسي هو موضوع الفلسفة. وتقوم هذه الفكرة من جديد بدور حاسم: إنها تشرح أولاً ثم تمدّد إلى نظرية المعرفة وإلى فلسفة الرفض فكرة الإنشاء. ونحن واجدون في معارضته الكانطية الجديدة، ثم في معارضته مشائية هو

سرل[1] نفس القصد الذي حلّلناه لدى الحديث عن السيكولوجيا ذات الاتجاه الطبيعي. إنه ليس لنا الحق في العودة إلى ماهو تحت أو وراء المجموع النفسي، لأن كل إعادة إنشاء لسيرورة المعرفة، بالاعتماد على أساليب أو طرائق بدائية، ستكون افتراضية بنفس الدرجة، ولنفس الأسباب المتصلة بالتراكيب النفسية. فالمعطى الأول هو المجموع نفسه. ومن هنا يجب أن يبدأ النقد والفلسفة.

وليس علينا أن نعرض ما كان يمكن أن تنجزه نظرية المعرفة لدى ديلتاي. يكفي أن نشير الى أفكارها المؤجهة. فبدءاً من العلاقات المعيشة للكائن والطبيعة يتسع البحث المتنامي عن الواقع. وبدلاً من أن يكون الزمان والمكان من صور الحساسية، ينظر إليهما وكأنهما الوسطان اللذان تجري الحياة داخلهما. فالزمان ينكشف لنا في الشعور، والمكان ينتظم بمقدار ما تتقدم خطانا في العالم. أما المقولات الأخرى أي (السببية والجوهر) فإنها تنشأ من التجربة الحيّة. و أما مسيرة المعرفة، فإن علينا أن نصفها، لأنها تؤلف مجموعاً هو مجموع الإدراك الموضوعي الموجّه إلى غاية محايثة، هي التوسع والتعمق في معرفة ما هو صحيح أو حق.

وكان الاهتمام الثابت لدى ديلتاي على مانعرف، هو اهتمامه بالبحث عن العقل في الحدس. ويجب أن تكون العلاقات محايثة للمعطى الحسي، وأن توضح مختلف مراحل الإنضاج العقلي (مثل التوضيح والتذكر والتصور بالمفهوم أو بالمحاكمة) بداية تنامي العلاقات المتضمنة في التجربة الحيّة، وإبرازها بحيث تبدو هذه المحايثة للنظام في المحسوس وكأنها أحياناً تناقض. أن فكرة المجموع «مجموع علوم الطبيعة– تنشأ إنشاءاً.

ومن جهة أخرى، يحاول ديلتاي، أن يلاحظ الفكر في اللحظة التي يتخلص فيها أو يتحرّر من الحياة، بدلاً من أن يحلّل عمليات العقل، تبعاً لأدوات المنطق التقليديّ. هنالك يرى أن عمليات «العقل الصامت» (مثل المقارنة والتمييز والتفريب الخ) موجودة في أصل ما يلاحظه من علاقات وما يتضمنه من مشكلات واعتماداً

(١) – أنظر الملاحظة B في آخر الكتاب.

على ما هو حسّي يصلُ الإنسان حتى إلى فهم قوانين العقل بصورة مشخّصة. وهكذا تأتلف في هذه النظرية الوضعية للمعرفة تلك الأفكار الأساسية التي استخلصناها فيما تقدم. وسنمضي هنا سريعاً لأن هذه النظريات لاتصلح لحل مشكلات التاريخ. وبالمقابل فإنها تنشيء مشكلات جديدة، علينا أن نشير إليها.

ففي المقام الأول نجد موضوع المعرفة sujet de la connaissance وهو في الأصل، المجموع النفسي. أما في حالة العلوم الطبيعية فإن نشاط الذهن، سينعزل. ولا تشتمل فلسفة الحياة في هذه الحال على نتائج أخرى، غير البرهان بشكل أصيل على حدود التفسيرات الفيزيائية. وبالعكس فإن المجموع النفسي في العلوم المعنوية يظل هو الذات. لاريب أن هناك جهداً باتجاه الفهم الموضوعي. لكن الكائن بكامله هو الذي يريد فهم موضوعه بصورة موضوعية أي أن يفهم الحياة.

ومن جهة أخرى فإنه لما كانت هذه العلوم تَدرسُ الحياةَ، وكانت كلُّ حياةٍ جملة كلية Totalité، فإنها تصطدم باستمرار، بحلقات مفرغة، إذ نحن لانفهم من أية جزيئة من أيةِ حياةٍ أو أي عملٍ أو أي عصرٍ، شيئاً، إلا عن طريق الكل الذي ينتمي اليه.

وأكثر من ذلك ان التفكير بالحياة يرغمنا على استخدام بعض المفاهيم. لكن على هذه المفاهيم أن تكون موجودة أو ماثلة في المعطى أي في الحياة نفسها.

وأخيراً فإنه يبدو أن هناك نوعاً من التضاد بين «أن الشخص الحي هو الذي يفكر، وبين طموح العلم إلى (الشمولية). فكيف يتيسّر للفرد أن يغادر نفسه؟ وكيف يتسنى له أن يفهم أو يدرك الآخرين، وكيف يكون قادراً على الانفتاح للشمول الكلي؟

تلك هي باختصار المسائل التي تطرحها فلسفة الحياة على العقل. ولقد وعي ديلتاي ذلك كله، فيما كتبه في آخر حياته. لكن هذه الصعوبات قلما كانت تظهر في النصوص المكتوبة، في العهد الذي ندرسه، فلما ذا يا ترى؟

٥- إخفاق المحاولة

إن السيكولوجيا التحليلية المعاصرة لفلسفة التجربة الخالصة، تصدر عن نفس الإلهام. فهنا وهناك نجد الشعار الذي يتردّد هو هو، أي الوصف بدلاً من الإنشاء، والعثور على مفاصل الأشياء، لاتكوين وحدات خيالية، وتحليل المجموع بدلاً من الإدعاء أننا نريد خلقه.

بل إن علاقة القربى أوثق أيضاً. ذلك أن فصلاً من فصول السيكولوجيا الوصفية، يكاد أن يكون نظرية ما للمعرفة. أما المنطق المشخّص فيعرَّف بأنه دراسة للمجموع النفسي: غايتها المعرفة الصحيحة. وكما أن الحياة كلها تمضي باتجاه أرواء الحاجات، فإنها بمقدار ماتخضع للرغبة في المعرفة، تتجه إلى معرفة أوسع وأعمق، بصورة مستمرة. ومع ذلك فإنه إذا كانت مشكلات فلسفة الحياة، لاتظهر، فإن المسؤول عن ذلك هو السيكولوجيا التحليلية. والواقع أن هذه تقدّم أحكاماً عامة تتيح لنا، نظرياً، إنشاء منظومةٍ للعلوم المعنوية، كما تصلح سمات البنية النفسية لشرح وضمان الحقائق الخاصة التي هي في أساس هذه العلوم. لاريب أن تحوُّل المجموع المكتسب من خلال تغير البلاد، والأعمار وتنوع الفرديات، بجعل كل استنتاج مستحيلاً، كما تجعل التغيرات عصيّة على التنبؤ. ويبقى صحيحاً أن هذا العلم الأساسي يوحي إلينا بصورة بنيان للعلوم المعنوية شبيه ببنيان العلوم الطبيعية، لأننا نمضي فيهما من الأعم الأبسط إلى الأخص والأعقد.

وأخيراً فإن هذه السيكولوجيا تقتضي أن المشكلات التي أشرنا إليها أصبحت محلولة. والحق أنها إما أن تقوم على أساس الملاحظة الداخلية وحدها وعندئذٍ لايكون من حقها الإدّعاء أنها تصل إلى مستوى الشمول العلمي. وإما أنها تقتضي أن يكون الشخص العارف ممن سبق له أن اكتشف الأفراد الآخرين. ولما كان ديلتاي يعلن حاجة السيكولوجيا الماسة إلى ملاحظة التاريخ والحياة، فإن الجزء الثاني من هذه المعادلة هو الذي يجب علينا الاحتفاظ به، أو الإبقاء عليه. وينشأ عن ذلك أن السيكولوجيا التحليلية تتجاهل صعوبة خروج الإنسان من ذاته، من حيث هي

موضوع للفلسفة والعلم. وحقاً فإننا لاننسى أن ديلتاي يبحث في مشكلة معرفة الآخرين في سياق مشكلة اكتشاف العالم الخارجي. غير أن هذه السيكولوجيا على الرغم من هذه الملاحظات، تُعتبر مع ذلك وكأنها علمٌ بالوقائع الخارجية من غير أن تظهر خلال ذلك، تلك الصعوبات الماضية لِعلم للحياة، يقوم به شخص واحد حيٌ.

ترى لِمَ لم ينه ديلتاي نظريته السيكولوجية حول الأساس. لاريب أن لهذا الإخفاق أسباباً عرضية وشخصية (مثل طريقة ديلتاي في العمل). ولكن الأكثر من ذلك هو أن فلسفة التجربة الخاصة صعبة المنال، لأنها لاتؤلف منظومة، ولاتتضمن نظاماً منطقياً للمشكلات ولا انضباطاً أساسياً. إن ديلتاي لايكاد يدرك أن نظرية المعرفة يجب أن تسبق منطقياً وجود العلم، وعلى العكس من ذلك، فإن للنقد، فيما يرى، الحق في استعارة أحكام خاصة من كل العلوم، بشرط أن تكون هذه سليمة مؤكدة. هنا على الأرجح نجد العائق الذي يلقاه الحل السيكولوجي.

وكان ينبغي لكي تصح السيكولوجيا كعلم أساسي أن تكون أحكامها موثوقة وبديهية أو على الأقل أن تكون معرفتنا للإرادة مثلاً أوثق من معرفتنا لقواعد الحقوق ومعرفتنا للحساسية، أوثق من معرفتنا للقيم والفنون. ونحن نعرف أن ديلتاي انتبه إلى هذه الصعوبة كانتباهنا. وفي هذا نجد الترجمة الأوضح لإخفاق النظرية بالنسبة لعقلٍ يسعى إلى إقامة فلسفة وضعية.

وأخيراً فإن السيكولوجيا التحليلية، تقتضي إمكان معرفة الإنسان لنفسه كبنية، قبل أن يعرف نفسَه كشخص معيّن، وأن يدرك بنية النفس الإنسانية من دون أن يلاحظ النفوس المشخصة. وهي تقتضي تعليق التاريخ على الحقائق العامة. وحقاً فإن هوية الطبيعة الإنسانية تظل قائمة في الفلسفة الأخيرة. ولكنها ليست أولى، ففي إحدى الحالات نعثر على الإنسان بالاستناد الى البنية وفي الحالة الثانية نمضي بالاعتماد على الشعور بالذات وبالتاريخ، إلى البحث عن الإنسان الكلي.

٦- إنشاء العالم التاريخي

ظلت كتابات ديلتاي الأخيرة مخصّصة لمشكلة «الأساس» وكما كانت الحال في الفترة السابقة، فإنه يجب أن نفهم من هذه الكلمة الأخيرة منهجاً (ميتودولوجيا) وموسوعة، ونقداً للعلوم المعنوية.

ومن غير أن ندّعي متابعة فكر ديلتاي في مختلف ألوانه، علينا هنا، أن نستخلص مباشرة - في إيضاح غرضنا هذا - جملة الفروق الفردية الأساسية التي تلاحظ بالنسبة إلى المنظومة النفسية.

وأول مانقول هو أن الجهد المبذول لتنظيم أو تطوير العلوم المعنوية يتضاءل أكثر فأكثر لحساب إيضاح المجموع المحايث للعلوم نفسها.

ويرتبط هذا التطور بتراجع الفلسفة الوضعية. ويستخدم ديلتاي مفاهيم جديدة نشأت من دراساته الجمالية (المعنى)[1]، أو من ممارسته للتاريخ. وهو يتعمق في الفكرة القائلة إن العالم الإنساني يتطلب مفاهيم من نوعية خاصة (من نموذج أوعلى مثال الجوهر) ومقولات مبتكرة. ويمضي في هذا الى درجة تحريم السببية وحتى عندما يعود إلى توصيفاته السيكو لوجية فإنه يكتبها بمصطلحات أقل دارونية (فالغاية التي تحدّد الاتجاه لمجموع ما، لم تعد لذة بل إنتاجاً).

وأخيراً فإن «الأساس» لن يكون علمَ الأحكام العامة، المتصلة بموضوع معيّن: قد ديلتاي يتجه إلى المعطيات الأخيرة للعلوم المعنوية، أي الى الحياة التي هي الذات والموضوع في العلم، ونراه يحاول بالاعتماد على الفرد أن يصف الأساليب أو الطرائق التي تنتهي به إلى إنشاء العالم التايخي، في وعي المؤرخ. وفي نفس الوقت الذي يقوم فيه بالوصف، نراه يحاول التبرير (بالمعنى الذي كان كانط يتحدث فيه عن استخلاص المقولات): إذ كيف تصلُ المعرفة، على نحو مايتم في الواقع، الى الإمساك بموضوعها، أو إلى إنشاء مجموع عالمي؟

---

(١) - انظر الحرف H في نهاية هذا المجلد

وهذا لايعني أن الفهم يسُدُّ المنافذ على السيكولوجيا سداً محكماً. فديلتاي يحتفظ بهذه في حالات ثلاث على الأقل: فهو يعتمد - لكي يصف الحياة- الموضوع وسيرورة المعرفة، على المجاميع ensemble السيكولوجية، ولكي يبرهن على أن الفرد (أو الشخص) قادر على فهم حياة الآخرين نراه يشير الى السيكولوجيا التحليلية التي تضمن هوية أو تماثل الطبيعة الإنسانية. وأخيراً فإن السيكولوجيا تقدّم تأويلاً ليس هو الأول، ولا هو الأعمق، ولكنه يبدو في عينه وكأنه الأسلم تأويلاً للسمة الكلية للحياة.

أما آخر نظرية لديلتاي، فإنها لاتظهر إلا في أجزاء (أهمها الكتاب المنشور بعنوان . -Der Aufbau der historischen Welt in den Geisteswisuenschaf ten). ولن يحاول أن ينشىء منظومة فلسفية، ولكننا سنرغم على الاختيار. وسنمضي من الخارج الى الداخل، ومن الواقع الى الحق . وسنعتمد على أصالة العلوم المعنوية، لنحلل المفاهيم الجديدة التي استعان بها ديلتاي، لوصف علوم الروح، ثم نصعد مها الى المعطيات الأصلية (كالتجارب المعيشة والمعنى والفهم) من أجل طرح المشكلات التي يجب طرحها. فما هي الشروط النقدية؟ وماهي قيمة المعرفة التاريخية؟

١- علوم الروح

وعلى ماقلناه سابقاً، فإن واحداً من أهداف ديلتاي الأولى كان إتقان تحديد ميدان العلوم المعنوية، وبيان أصالتها. وخلال السنوات الأخيرة من حياته كان يعود المرة بعد المرّة، إلى هذه المشكلة. ونحن نحاول هنا استخلاص الأفكار الأساسية التي نجدها في مختلف النصوص.

إن مايميز العلوم المعنوية هو المسيرة الثابتة من الحسي إلى النفسي. فنحن نعيد الحياة إلى موضوع تتلقاه حواسنا، لنؤول دلالته. وهذه الطريقة أو هذا المنهج العلمي، هو أيضاً مما يميز الطبيعة الإنسانية، لأنه عودة الى الفعل الأول للحياة. فبعد

أن كان يمضي من التجربة الداخلية الى التعبير عنها، نعود الآن من التعبير الى الحياة، أو لنقل إن العلم يمضي من التعبير الى الحياة، أومن الشيء الى الروح.

ولكن الحياة جملة ضخمة تشتمل على النوع الإنساني: فالأفراد فيها متصلون بالأفراد الآخرين والأجيال بالأجيال. وتقدم مختلف مواضيع العلوم المعنوية (الأشخاص والأمم والعهود وصور التطور والمنظومات والجماعات) هذا النوع من الوحدة القائمة على التضامن المتبادل، التي نطلق عليها اسم المجموع. وعلى الرغم من أن هذه المحايثة للكل، كثيراً ما حُللت بالاعتماد على مفاهيم نفسية، فإنها قد أُكدّت هنا، بصورة سبقت فيها كل نظرية عامة أخرى. وإنه لواقع أن كل حادث تاريخي يردّنا الى مجموع، وكل مجموع يردنا إلى ماوراءه. ولكنه لاينشأ عن ذلك أن سلسلة الحوادث التاريخية تصبح بذلك مفهومة تلقائياً، بل على العكس لابُدّ من إنضاج عقلي، وتحليل للمنظومات، وإنشاء عالم روحي، نستخرجه من الواقع حتى نصل الى فهم حقيقي للصيرورة.

وليس تنظيم علوم الروح[1] بالشيء الذي يمضي في خط مستقيم كما هي حال علوم الطبيعة، فهذه تنشيء مجموعات مصطنعة بالاعتماد على عناصر. وهي تتابع بانتظام فالفيزياء تكيّف الكيمياء وهذه تكيّف البيولوجيا. وبالعكس فإنه لما كان الكل هنا محايثاً للأجزاء، فإن علوم الروح يتعلق بعضها ببعض بالتقابل. والبحث يدور دوماً في حلقة حلقة الجزء وحلقة الكل. ونحن نمضي من حادث الى الكل الذي يجد فيه مكانه ومعناه. أما فهم الحادث فمشروط كذلك بنظره مسبقة للمجموع. ثم حلقة الرواية التاريخية، والعلوم المنهجية المنتظمة. ولايمكن لهذه الأخيرة إلا أن تستند إلى معرفة الوقائع faits، وتسلسلها. غير أن علم الصيرورة لايصبح ممكناً إلا بتحليل منظومات معزولة، ثم حلقة تحديد المنظومات. فإذا شئنا عزل منظومة ما، كالعلم أو الدين أو الفلسفة، وجب علينا أن نعرف أن الحوادث تدخل في نطاق

---

(١) - المقصود من علوم الروح، هو العلوم المعنوية. ولكن عندما تستخدم هذا التعبير «علوم الروح» فذلك لأن المؤلف استخدم تعبير علوم الروح لا العلوم المعنوية.

المفهوم، أي أن نملك سلفاً تعريفاً لهذا المفهوم. ولكن هذا التعريف نفسه لايسعه بدوره أن يبرز إلا من خلال التاريخ نفسه. وليس من المجدي أن نطيل في هذا التعداد، لأن هذه الأمثلة تكفي للبرهان على أننا نصادف هنا، سمة أساسية من سمات العلوم المعنوية، أي سمة أساسية أيضاً للحياة - الذات، وللحياة - الموضوع. إذ أن وسائل الشرح كلها متآزرة فيما بينها. ونحن في آخر التحليل، لانستطيع استنفاد شرح جزء من الحياة، إلا إذا نحن أمسكنا بزمام الصيرورة، وعرفنا كل القوانين. ويمكن القول، من الوجهة النظرية، إننا لانستطيع الخروج من هذه الحلقة، غير أن الصعوبة تحلُّ عملياً بتقدّم لاينتهي في الاتجاه المزدوج: اتجاه المشخص، واتجاه المجرَّد. إن كليات الأمور تنكشف في الإنسانية التي تتحوّل من حال إلى حال من خلال الصيرورة، ومن خلال القوانين العامة التي يكتشفها العلم. ولهذا فإن الفهم الكامل لايكون إلا «فكرة» بالمعنى الكانطي، تقتضي عملاً لايعرف الحدود، من الوجهة العلمية.

ثم إن تقدّم هذه العلوم ليس فقط حادثاً علمياً، بل هو يتبع تقدّم الإنسانية نفسها. وهو يعبّر عن التفكير أو التأمل الذي يتسّع كل يوم، ويزداد عمقاً. ونعني بذلك تأمل الإنسان نفسه - وهو تأمل لاحق للحياة التي لاينفصل عنها أبداً. فالقديس أوغسطين وباسكال هما أساتذة إلى الأبد. ولئن استطاع العلم جعل التأمل أدق، فإنه مع ذلك لايستطيع تعميق المعرفة التي تستطيع العبقرية وحدها بلوغها بمجرّد الحدس دون ماطريقة.

ولاريب أن في وسع الإنسان أن يجعل سلوكه تجاه نفسه كسلوكه تجاه الأشياء، فهو يدرس مثلاً جسده كفيزيولوجي. لكنه يستطيع أيضاً أن يفهم العقل الذي أودعه في العالم. وهكذا فإن علوم الروح تستمدّ أصالتها آخر الأمر، لا من الصفات أو السمات المختلفة للمضامين فقط، ولا بالطريقة المختلفة التي تقدَّم إلينا فيها، هذه المضامين، بل بموقف الذات المختلف. فعلوم الطبيعية تنظم إدراك الأشياء بغية الشرح والممارسة. أما علوم الروح فإنها تعبير عن الحياة التي تعي ذاتها.

وليس من المهم منذ الآن أن تكون الطبيعةُ مسرحَ الحوادث التي تتعلق بعلوم الروح، وشرط وجودها. ذلك أن أصالةَ هذه لاتفترض التمييز بين جوهرين، فنحن أنفسنا طبيعة، وفي الوقت نفسه نحن تاريخ. والوحدة العضوية هي المعطى الأول. وهذا لايعني أن ديلتاي يريد حذفَ هذا التضاد أو إضعافه، بين العلوم وبين الحقائق الواقعية. ولكن التضاد الأكثر عمقاً، هو الذي يمكن أن يجد مكاناً في فلسفة هذا التضاد، بين موقعين للحياة وبنيتين للواقع. ولو وُجد من يطلب شيئاً آخر فوق هذه النتائج الوضعية والقابلة، للملاحظة، لاعتُبر ذلك لديه نوعاً من العودة إلى ماوراء الطبيعة، والرجوع الى ماهو دون الحياة، وادعاء القدرة على إعادة المجموع المعطى. ولربما رفض عندئذٍ أن يجيب أو يأبى طرح المسألة. ولكنه هونفسه لايصل دوماً إلى تجاوز التردّد بين استحالة المعرفة وبين لامشروعية التساؤل.

٢- المفاهيم الجديدة

وبدءاً من هذه السمات الأساسية واعتماداً عليها، يمكن القول إننا نستطيع أن نعثر على السمات الأخرى المميّزة للعلوم المعنوية التي أشرنا اليها فيما سبق، وأن نتابع تكون هذه العلوم في الحياة الفردية والجمعية، وتحليل المجاميع التي هي مواضيع هذه المعارف. وسيكون من التطويل الممل، واللامجدي، أن نعرض من جديد منظومة علومنا الروحية. وسنكتفي بالإشارة إلى الأفكار الجديدة.

إن الفرق الأساسي بين تحديد العلوم المعنوية الذي ورد في الـ: Aufbau، وبين الذي ورد في المقدمة، ينشأ عن مفهوم «تعبير الحياة Leben sausserung، أو عن مفهوم الفكر الموضوعي». وفيما يتصل بوصف العلوم، فنحن نراه يتجدّد عن طريق مفهوم الـWirkungsuzsammenhang susammsnhang فهو يتجاوز ترجمة الكلمة، إذ أن المجموع الدينامي أو مجموع العمل. لايكاد يفهم معنى الكلمة الألمانية. ولنحاول أن نفهم أنفسنا ماتدل عليه كلمة ديلتاي هذه الغريبة حتى في الألمانية.

إن المجموع ensemble يعني فقط وحدة معقدة تتألف من عناصر متآزرة. غير أن العلاقة التي تصل بين عناصر الكل ليست من مستوى سببي بل هي مؤلفة من علاقات إنسانية، كعمل معاني أو كعمل عفوي. ويتعلق الأمر إذن بالوحدة الداخلية لكثرة من العلاقات الحيوية. فالمجموع هو الذي يقابل في مجال الحياة، تلك المجموعات الطبيعية التي تسود فيها سببية حتمية، لكن للكلمة رنيناً أعمق، لأن كل مجموع إنساني خلاق: إنه يخلق قيماً ويحقق غايات (وهو يستمد هذه الصفات من بنية النفس).

ونعود الآن فنجد هنا الغائية المحايثة للمجاميع الروحية، وما في الحياة والتاريخ من قدرة على الخلق. وكانت السيكولوجيا التحليلية عودتنا هذه الأفكار.

ومع ذلك، فهناك شيء جديد: فبدلاً من أن يُعبِّر ديلتاي بكلمات وضعيه عن رؤية روحية، نراه يُعبر عن عالمه بمصطلحات مناسبة، تقابل المفاهيم فيها مباشرة، تلك الحقيقة التي تشير اليها. وبدلاً من أن تستنتج من علم من نوع إنساني، فإنها تستخلص من تحليل العالم التاريخي نفسه.

وهذا المفهوم نفسه (أي الـWIRKUN GSZUSAMMENHANG) الذي لم يسعنا أن نترجمه ترجمة ملائمة، يُطبق على كل الوحدات الفردية وما فوق الفردية، أي الأسرة والجماعة والدولة والأمة، وكذلك على الاقتصاد والحقوق، وحتى الدين أخيراً، والأخلاق والفلسفة. ولا ريب أن المجموع الفردي هو الذي يبرز أمامنا أولاً. ومع ذلك فإن أسلوب التناول مختلف تماماً عن ذاك الذي استخدم في السيكولوجيا التحليلية. إذ أن كل المجاميع المحايثة للواقع، تنطلق بالتدريج، من غير أن يكون التعريف العام للإنسان ضرورياً لتأسيس المجاميع التاريخية أو لشرحها[١].

ومن جهة أخرى، فإن المفهوم نفسه، يتضمن مبدأ التطور. ومن طبيعة الروح أن يكون ضئيل الارتواء، لأنه يعاني من ضيقه: ومن هنا ينشأ التوتر المتجه الى

(١) - إن المقولات الأساسية، ربما كانت الفعل والمعاناة Wirken, Leiden أي الفعل ورد الفعل.

المستقبل والإرادة الخلاقة، اللذين يبعثان على التجدد المستمر للتاريخ الإنساني. فالتطور أمر لا ينفصل عن البيئة، لأن المجموع نفسه أقرب إلى أن يكون تثبيتاً لحركة ما، منه إلى أن يكون منظومة محدّدة. أو قل إنه النظام المعقول لميل ما. وما بنية حياة ما إلا العقل المحايث للصيرورة، أية صيرورة.

وأخيراً. وهنا نصل إلى الشيء الأساسي- فكل مجموع له دلالته أو معناه. واللحظة التاريخية لاتوجد من أجل هذه الغاية أو تلك، بل إن لها مايبرّرها في ذاتها. وسنجد هنا فكرة أشير إليها فيما سبق، وهي تعبر عن ديلتاي في ممارسته التاريخية المتواصلة. إن لكل عصر دلالته في ذاته حتى ولو كان حلقة من تطور يتجاوزها. وتهبه هذه الصيغة الجديدة قوة أكبر، لأن «النموذج الإنساني» والغائية الطبيعية قد غابا عنا. وعندما نكون في عالم الفكر، فإننا نفهم بسهولة أكبر، أن يكون لكل لحظة أهميتها الذاتية التي لاتُعوَّض.

ولعل هذه الفكرة البسيطة هي الأهم، لأنها تتجاوز وضعياً فلسفة التاريخ التقليدية كلها. وكانت التأويلات المسيحية أو التقليدية كلها، متعالية دوماً، لأنها كانت تبحث عن غاية بعيدة، أو عن إرادة علوية، أو عن سبب الصيرورة، أما منذ الآن فإن دلالة التاريخ تبدو محايثة للحياة (أي غير متعلقة بسبب بعيد عنها).

* * *

ويعني ديلتاي بكلمة التعبير أو التظهير كل حقيقة محسوسة، وضع العقل عليها شارته. فالورق الذي كتبت عليه قصيدة، والرخام الذي تلقى شكلاً ما، والأشجار التي قُصّت عنها أغصانُها الثانوية، أو تلك التي طالت. وهذا الوجه الذي يبتسم لي، وكل الأشياء التي أعيش بينها، هي تعابير «عن الحياة» لأنها تحتوي شيئاً من الروح، انسكب موضوعياً. وهذان المفهومان: تعبير الحياة، والروح الموضوعي، غير متعادلين بمعنى أنهما يشيران إلى وجهين من الحقيقة نفسها: فالحجر المنحوت المنظور اليه في ذاته، هو شيء من الروح، أصبح موضوعياً. فإذا نظر إليه من زاوية الحياة فإنه تعبير عنها.

وأغلب الظن أن كلمة «الروح الموضوعي» جاء من هيجل. ويمكن القول، جزئياً على الأقل، إن تعميق ديلتاي لنظريته التاريخية نشأ بفضل دراساته لشباب هيجل. ويبذل ديلتاي قصارى جهده لإقامة التضاد بين المفهوم التجريبي للروح الموضوعي وبين المفهوم الميتافيزيكي لهيجل. ثم إنه لم يعد الروح الموضوعي اذن لحظة من لحظات تنامي الروح الموضوعي والروح المطلق* ثم إنه لم يعد مظهراً للمجموع النفسي، لأن موضوع التطور هوالحياة نفسها. وهكذا فإن شمول الكلمة يتسع: فاللغة والأعراف وأسلوب الحياة أو صورتها، وكذلك الأسرة، والمجتمع البورجوازي والدول والقانون وحتى الفن أو الدين أو الفلسفة، كل ذلك يُعزى الى الروح الموضوعي. والواقع أنها حقائق ملموسة أودعت فيها الحياة شيئاً من الروح. وبدءاً من الكلام العرضي حتى الفولاذ والعصيّ على الزمن، ومن الفرد حتى النوع أو قل كل ما هو معروض على الحواس ويمكن أن يفهم... هو معطى من معطيات علوم الروح.

والآن ما هي وظائف هذا المفهوم في نظرية ديلتاي؟ إن أول ما يقال هو أن الروح الموضوعي، على نحو ماعرفنا من قبل، أن نعرّف العلوم المعنوية ونؤطرها. ومن ناحية أخرى أن موضعه الحياة هي شرط الحادث التاريخي أو التاريخ جملة، ولا ريب أن الروح شيء تاريخي بالدرجة الأولى. وحتى إذا كان الماضي لا يبقى ماثلاً في الأشياء، فإن في وسعنا مع ذلك، تصوّر وجود التاريخ. وعلى كل حال، فإن إمكانية العلم تنشأ عن الاحتفاظ بالروح الذي متى نُقش في المادة، أصبح في منجاة من مضيّ الزمان. وهكذا فإن الإنسان المحاط بماض حقيقي، ولكنه ميّت وفي وسط الخرائب والأوابد والكتب، ينشيء العالم التاريخي لأنه يردّ الحياة الى هذه الآثار الروحية.

وأكثر من ذلك أن موضوع علوم الروح، لم يعد هذه الصيرورة الطائشة للتجارب المعيشة. وعلى علوم الروح - لكي تؤلف كلاً - أن تعيد العارض والفريد

* -(في كل أو مثل هذه التعابير تتخذ كلمة الروح معنيين أحدهما الروح والآخر العقل)

إلى مجموع ضروري ذي دلالة . فعلم القانون لايتناول الحوادث النفسية التي قام التشريع بسببها ، بل يتناول مفهوماً أي ما نسميه بروح التشريع .

ومن هنا نفهم بصورة أفضل أن ديلتاي، منذ أن كتب الأفكار ، قارن المنظومات الثقافية أو المجتمع بصور المكان والزمان . فنسبة هذه الى الانطباعات الحسّية في علوم الطبيعة كنسبة تلك التجارب المعيشة في علوم الروح . إنها تقوم بدور المبادىء لجميع الناس ، لكن المجموع هنا محايث للمعطى ومثله واقعية : إنه الروح الموضوعي نفسه الذي يتكون ويتمفصل في بنية مفهومه ، بدءاً من العالمي الإنساني ، وحتى الفردية .

* * *

وتتيح هذه المفاهيم الجديدة ، لديلتاي ، أن يصوغ ممارسته كمؤرخ ، صياغة صريحة . وعلى الرغم من أننا أهملنا عمداً ، حتى الآن ، هذا الجانب من فكره ، فإن علينا أن نقول بعض الكلمات عنه .

فالروح الذي يكتب تاريخه ليس منفصلاً ، ولا هو يحوم فوق الأشياء المادية ، بل هو مرتبط بالأرض والحاجة والقوة . ومن هنا جاء التعقيد الخارق للعادة الموجود في العالم التاريخي الذي يحاول ديلتاي ، أن يعيد إليه الحياة ، والذي كان عليه أن يحيط بالوجود الإنساني ككل ، ما بين المادة الخام والله .

ومن جهة أخرى ، فإن مختلف المجاميع ، حتى ولو كانت داخلة في جملة أوسع ، تحتفظ باستقلالها ، لأن لكل منها بنيته الأصيلة . وتنشأ وحدتها عن دلالتها فقط ، ذلك أن الفرد لاينتسب الى عدد كبير من المجاميع فقط ، بل إنه يُدخل كلاً منها في كليته . والإنسان كلّه ، هو الذي يحاول أن يُعبِّر عن الوجود تبعاً لما هو «حق» أو أن يبلغ الشيء الإلهي .

وأكثر من ذلك أن الوحدات التحليلية (كمنظومات الثقافة ، وأشكال التنظيم) تندمج بوحدات موقّتة . إن أي عهد أو أي تطور اجتماعي يؤلفان ، هما أيضاً ، مجاميع . وعلام تقوم وحدة العهد؟ إنها بالتأكيد لاتقوم على القوة الكبيرة التي يتمتّع بها عامل ما ، سياسياً كان أم اقتصادياً (مهما يكن أثر الدولة والحاجات) . ولايقوم أيضاً على عمل المحيط وحده . بل إن الوحدة التي تبرز من خلال كل أعمال

الرومانطيقية، تقوم على أن الرجل نفسه، أو نفساً واحدة، هو أو هي التي تعبر هنا عن نفسها بصورة شعرية، وهناك في مذهب فلسفي، أو في موسيقى، في حالة ثالثة. هناك إذاً وحدة في الباعث، وتنوُّع في الأعمال، وكثرة في المنظومات، وانسجام داخلي في العهود، وتطور متّصل، وامتلاء في اللحظات، وتآزر بين الناس والأشياء، وبين الجماهير والأفراد، وبين الأجيال بعضها مع بعض، وفي الوقت نفسه عظمة لأفراد منعزلين. تلك هي بعض الأفكار المعبّر عنها، بصورة مجردّة، وهي التي توجه أبحاث ديلتاي التاريخية وتشرح لنا ثراء أعماله وإغراءها.

٣- الفهم والدلالة

إنه لايكفي في حل المشكلات الفلسفية أن يكون ديلتاي قد وعى ممارسته التاريخية. والواقع هو أن المفاهيم الجديدة، تبدو وكأنها تنشيء مشكلات جديدة.

إن تعريفات الروح الموضوعي، تتداخل فيما يشبه الحلقة المفرغة. فلم يبدو له هذا البستان، المقصوصة أغصان أشجاره، روحاً موضوعياً؟ والجواب: لأننا نفهمه. ونحن نفهمه لأنه روح، ولأن الحياة عبّرت عن نفسها. ومن جهة أخرى، ما هي علاقة الروح بالحياة؟ وهل الفهم حدسي أوعقلي؟ وهل يدرك الحياة أو الروح؟

إن علينا، إذ نبحث عن جواب، أي أن نعود إلى البداية الحقيقية لكل فلسفة حياة: أي إلى التجربة الداخلية. وحقاً فإننا بالاعتماد على الديمومة المعيشة، نجد لتأمل الماضي، ولفهم الآخرين قيمة حقيقية. أو قل إن هذين لايملكان قيمتهما الحقيقية إلا بالاعتماد على الديمومة المعيشة.

* * *

والتجربة الحية أولاً، حالة شعورية: إن شيئاً ما قائم هناك من أجلنا. وليس هناك في الأصل، من فصل بين الذات والموضوع[١].

---

(١) – ومن هنا تنشأ بعض الفوقية للعلوم المعنوية، على العلوم الطبيعية، وما من تمييز يمكن تصوره هنا بين الموجود ومظهر الوجود. أي بين المظهر والمخبر. وليست التجربة الحية بعلامة على شيء مجهول. إن هذا الشيء في ذاته هو ما هو بالنسبة إلينا.

ويوضح ديلتاي هذا الوصف بالاعتماد على مفهوم القصدية (intentionali-té) المستعار من هوسرل . والذي يصبح في لغته موازياً لمعنى الموقف[1]. ويكتفى ديلتاي بصياغة أخرى للفكرة الموجودة في السيكولوجيا- التحليلية (فكل حالة شعورية هي حالة تمثيل أو تصوّر) وإعطاء نظرية المجاميع تعبيرها الأكثر دقة . وليس من الممكن بعد الآن، أن نخلط بين المجاميع الثلاثة (العقلية والعاطفية والإرادية) وبين نظرية الملكات . فكل مالدينا هنا، هو مواقف مختلفة للحياة . وتنشأ وحدة كل من هذه المجاميع عن الغائية المحايثة التي تبرز فيها : وما وحدة الذكاء إلا وجدة الجهد باتجاه البحث عما هو حق أو صحيح» أي ذاك الذي ينتشر أو يفصح عن نفسه من خلال ديمومة الفرد والنوع .

وفيما عدا ذلك، فإن ديلتاي لايهتم بالدرجة الأولى بسمات التجارب الحيّة بل بصيرورتها، أي بما ستكون عليه حالها فيما بعد . فلكل مقطع عرضاني، فوري، جانب مصطنع دوماً، لأنه يحمل جوهر الحياة نفسه، أي يحمل الديمومة، والحياة، قبل كل شيء آخر، تغيّر لا ينقطع، وهرب لا آخر له للحاضر الغني بالواقعية، على كونه مستحيل التثبيت (على الرغم من أن الماضي ، بحكم التأثير الذي يحدثه، يعود فيجد بعض الحياة في الحاضر . ومن هنا تنشأ المشكلة الأخيرة لعلوم الروح : فأنى لنا أن نعرف الحياة التي لاتتقبل أي تناول مباشر، من حيث هي تطور مستمر؟ إن الانتباه يوقف المد، فلا يملك أن يبلغ الحياة، بل يكتفى ببلوغ شكلها .

ولئن كانت الحياة، على نحو ما تصفها فلسفة برغسون، شبيهة بالنمو الأعمى للكائنات، فلن يكون هناك من حل آخر، غير المطابقة الحدسية مع الصيرورة العضوية . ولكن ليس هذا مانجده لدى ديلتاي . إذ لا يكفي أن يكون الماضي موجوداً في الحاضر، بل يجب أن نقول أيضاً إن الحياة قابلة للفهم حتى في صيرورتها نفسها، فأنا أحلم ليلاً بالطريقة التي أستطيع بها إنهاء أعمال، أقوم بها منذ زمن طويل . ويعود

(١) - انظر الاشارة B في آخر المجلد. والموقف هنا يقابل كلمة attitude

تفكيري فيصعد سلم الذكريات، ليصل بي إلى أصل مشاريعي. وهكذا تمتدّ، خلال وجودي، تلك الوحدة المتناسبة لفكرة معيشة. ثم إن هذه الفكرة تستطيل بقصد، كما تستطيل الذكرى بأسف أو بارادة. ويوضح هذا المثال الذي يستعيده ديلتاي نفسه، تلك الفكرة الأساسية: فمتى أردنا الإمساك بحالة شعورية، استعدناها من حالة إلى حالة أخرى، ومن قريب إلى ماهو أقرب، ومن فكرة إلى عاطفة تثار. وهكذا تجري الحياة كلها. لاريب أننا نجد هنا، ولكن في شكل جديد، أسبقية المجموع، لكن الوحدة هنا وحدة إنسان ما، وتاريخ ما. وبصورة خاصة، نحن ندرك أو نلمح بالاعتماد على مفهوم المعنى أو الدلالة - نلمح حل المشكلة الأخيرة، مشكلة العلوم المعنوية، أي كيف ندرك الحياة موضوعياً في تتابع أحوالها.

وكان مفهوم الدلالة، قد استخدم من قبل ديلتاي في كتابه عن الشعر. فلكل حادث، ولكل شخص معنى، بمقدار ما يكشف كل منهما عن جانب من جوانب الحياة. وعلى ذلك فإن المعنى أو الدلالة، معناها «قيمة التعبير» في الفن. فهارباغون* ذو دلالة، لأنه يمثل نموذجاً إنسانياً. وبهذا المعنى، فإن الدلالة يمكن أن تكون شاملة، لأنها تهمّ كل الناس.

ومن جهة أخرى، فإن للكلمة، أية كلمة، معنى، لأنها تعيدنا إلى فكرة أو شيء. ولكنها في الوقت نفسه، ذات دلالة، لأنها جزء من كل، هو نفسه له معنى، ثم إن معنى الكل هو الذي يعطي للكلمة دلالتها الصحيحة.

ولأول وهلة نجد أن الدلالة التي أصبحت مقولة للحياة، تحتفظ خاصة بفكرة هذا التضامن بين الأجزاء والكل. ستعني الدلالة إذاً علاقة أجزاء الحياة بالجملة، ولا تتحدّد دلالة تجربة ما أبداً، إلا بالكل الذي تنتسب إليه. وأكثر من ذلك أنها علاقة هذه اللحظة باللحظات الأخرى.

---

* - هارباغون. عنوان مسرحية لموليير. وأصبحت شخصية هارباغون اسماً عاماً لكل بخيل.

ونحن لانستطيع فهم الحياة، خلال جريانها. ولكن عندما نعود الى الوراء[1]، نلمح علاقة تجربة بأخرى، كما نلمح أو ندرك عذابات وآلام القديس أوغسطين، لدى دخوله في الإيمان. والمؤرخ وحده هو الذي يدرك هذا العذاب. وحتى لو كان القديس أوغسطين هو المؤرخ. ذلك أن المغامرات الروحية لا تتخذ دلالتها الحقيقية، إلا بالعودة إليها فيما بعد. وبصورة أعم، نجد أن فهم الأحداث التاريخية يحتاج الى التأمل في نتائجها أكثر من حاجته الى التأمل في أسبابها. والتاريخ وحده هو القادر على فهم دلالة الحياة. لأن الكل يشرح الأجزاء، ولأن المؤرخ وحده يحيط بالمجموع.

ولايتعلّم الإنسان معرفة نفسه إلا بالتاريخ. وهذه الصياغة القديمة في كتابات ديلتاي، تنكشف الآن في كل أبعادها. لاريب أن ضيق مجال الانتباه، وعجز الاستبطان، وميوعة الديمومة، تردنا كلُّها إلى الطريقة التاريخية. ولئن كان التاريخ هو العلم الحقيقي للحياة، وكان كل علم للحاضر المعيش (المعاش) مستحيلاً، فذلك لأن إمكانية الفهم، لاتظهر ولاتوجد، إلا بصورة لاحقة.

وحقاً فإن المجموع الدال لحياة ما، لايحتفظ بكل تفاصيل التجارب الحية، لأن العرضي والعابر والثانوي كلّها تسقط، فلا يحتفظ المرء إلا بذكرى الأحداث التي كان لها دورٌ ما، في التطور، أو التي تعبر عن جوهر الشخص. غير أن الحياة هي التي تقوم بهذا الاصطفاء: فالعلم يطيل اختيار الذاكرة. والدلالة ليست من صنع الذكاء، بل هي محايثة للحقيقة نفسها.

ولنتذكر الآن المعنى الآخر لكلمة الدلالة. فذلك نفسه يقارن معنى الحياة بمعنى عملٍ ما، موسيقي أو شعري، وهنا وهناك نجد النسيج نفسه، والوحدة نفسها ونفس الصيرورة الميلودية (أو الملحنة). ولكن يبدو أن هناك شيئاً من عدم التناظر. فكل عنصر موسيقي له دلالة مزدوجة: فهو يَردّ الى تجربة معيشة وينتظم في مجموع. ولكن دلالة تجربة معيشة تبدو فريدة: فهي تنشأ من التآزر مع بقية وجود ما، غير أن

(١) - انظر النوطة رقم ١٠ في ذيل هذا الكتاب.

هذا التضاد يعود فيكشف لنا عن عمق فكر ديلتاي. فالحياة شبيهة بقصيدة، ولكن بدلاً من أن تعبر عن الحياة كالقصيدة، فإنها هي ذات دلالة بالنسبة إلى نفسها. إن دلالة الحياة هي الحياة نفسها (أي أن الميلوديا تكمن في الحياة نفسها)[1].

ويبقى إذاً في الدلالة- وهي مقولة من مقولات الحياة- بقية من القيمة التعبيرية، أو على الأصح إن تضامن أو تآزر عناصر الكل، يمكن أن يصبح السمة الوحيدة لمعنى الحياة. لأن هذه لا تردّنا إلى أي شيء آخر غير نفسها.

لايسعنا إذاً أن نبالغ في أهمية الدلالة «المنظور اليها» كمقولة للحياة. فلقد كان يسعها أن تنشىء وحدة الغايات والقيم، وهي مواقف مختلفة من التجربة المعيشة موحّدة بنظرة المؤرخ ومن أجله. وأكثر من ذلك أنها قد توحي بتمييز رئيسي داخل المقولات الحقيقية بين مفاهيم مثل القوة «الفعل والمعاناة»، وهي معطيات مباشرة للوجود والدلالة، وبين مفهوم من مفاهيم التأمل. وليست أصالة الدلالة، أن تعبِّر عن الحياة، أو عن محايثة النظام المعقول. للديمومة أو عن محايثة الشكل للصيرورة: وكان ديلتاي قد تحدّث عنها مراراً. أما الفكرة الجديدة والحاسمة فهي فكرة تميّز العودة إلى الوراء (اذا استعادة الماضي).

ولكن أليست هذه الفكرة مناقضة للتأكيد بأن كل مجموع مركز على ذاته؟ ومع ذلك فإنهما على تباعدهما، لايتنافيان. وعلى الرغم من أن المجموع، كل مجموع، لايصبح مفهوماً إلا في نهاية اكتماله، فإنه يحتفظ بتركزه على ذاته. ولو أن دخول القديس أوغسطين في الإيمان أو عودة باسكال اليه، قد تم في آخر يوم من أيامهما، إذاً لما كان عنه محيص لفهم الكل، كما أن المنظور الصحيح لن يكون إلا في العودة إلى ماسبقه. ومن جهة أخرى فإن الإنسان يميّز التجربة الدينية الأصيلة التي هي روح وجودهما كله. وهكذا تتم المصالحة بين مقصدين من مقاصد ديلتاي، ويزدادان عمقاً. فبدءاً من لحظة ما من لحظات حياتنا، وانتهاءاً بالإنسانية كلها، نجد أن الوحدات التي أصبحت متجانسة، هي وحدات دلالية، كما أن التاريخ لايقبل

---

(١) - إن مفهوم العودة اللاحقة، مشار إليه في النصوص غير أننا نعثر عليه بأوضح مما فعله ديلتاي.

انفصاله عن الطبيعة الإنسانية، لأنه يولد مع التفكير في الوجود الذاتي لكل فرد على حدة.

* * *

ولقد اتبعنا فيما تقدم، أحد السُبُل التي تشير اليها «مقتطفات من كتابات ديلتاي»: أي سرنا من التجربة الحية إلى التاريخ، عن طريق، أو بطريق الدلالة (أي من الوحدة المعقولة الاستعادية «العائدة الى الوراء» إلى الأنا والعهود، والتطورات). لكن ديلتاي أشار الى طريق آخر، ربما كان طبيعياً أكثر أيضاً. إن كلاً منا لايعرف نفسه إلا بالاعتماد على الفهم (أي الطريقة اللامباشرة التي تقوم على تأويل تعابير الحياة). وهكذا فإن الحركة التي تقودنا من الأنا الى الماضي تمرّ من طريق الفهم، لاسيما وأن غض النظر عن الفهم، يجعل كلاً منا منغلقاً على ذاته، ومحكوماً بجهل نفسه، إذ أن فهم الآخرين ضروري لكل تجربة صحيحة غنية، واعية.

أما في النصوص الأولى فإن ديلتاي كان يشرح فهم الآخرين بالاعتماد على النظرية الكثيرة الشيوع، أي نظرية المشابهة، فنحن نؤول أو نفهم تعابير الأخرين عن طريق مشابهتها لتجاربنا الشخصية، ولكن هذه الصيغ مهما كثرت في النصوص - لاتمثل إلا وجهاً من وجوه فكر ديلتاي. وربما كان الأكثر سطحية. والحق أن معرفة الآخرين تقتضي في الأصل صلة معيشة، فنحن نكتشف العالم الإنساني كما نكتشف الطبيعة لأنه يقاومنا، ويحمل الينا الدفء والفرح والألم. وليس الأمر بمختلف عن ذلك في الفهم التاريخي. فكائنات الماضي تؤثر فينا فإذا لم يكن لنا معها هذه الصلة الحيّة فإنه لايبقى إلا الفضول وحب الإحاطة الموسوعية.

فإذا ماجاء إنسان حيّ، واستعاد وجودَ كائن ميّت، فإن الفهم سيشبه رؤية فنان ما، ولن ينتج الواقعية أبداً. وقد يكون الفهم صحيحاً، شريطة أن يعبر عن دلالة النموذج، أي السمات النموذجية التي يمكن أن تهمّ كل الناس. أما حقيقة

التأويل (الفهم) فإنها لن تكون شبيهة بالحقيقة العلمية، ولا بحقيقة العمل الفني، بل ستكون وسطاً بينهما، بما لها من صيغة خاصة بها.

ولكن ما هي النظرية التي تستخلص من آخر كتابات ديلتاي؟ إن الفهم على ما يبدو، ليكاد أن يبلغ المضمون العقلي الكامن في الحياة نفسها، أكثر مما تبلغه التجارب الحية. وكنا أشرنا الى هذا من قبل بمناسبة الحديث عن العلوم الاجتاعية كالحقوق. وكذلك فإن تحليل فهم العواطف الإنسانية من خلال الأعمال الفنية، يؤدّي الى النتيجة نفسها.

إن قصيدة ما أو سمفونية ما، تعبِّران عن بعض هنيهات وجودٍ ما، لتحتويان في الواقع، ما هو أكثر من التجربة الحيّة من جهة، وما هو أقل منها من جهة أخرى. أما أنهما أقلّ، فذلك لأن كلّ الإحساسات أو الانطباعات العرضية، والبواعث الشخصية، تكون قد زالت من العمل الفني أو انحجبت عنه. وبالمقابل فإن القصيدة تحتفظ من الحياة الفردية بالسمات التي تجعلها معبِّرة وذات دلالة للجميع. فالتعبير يحتوي ماهو أكثر من الحياة. أما العمل الفني فإنه يكشف لمبدعه ماكان يحمله في ذاته، دون أن يعرفه. بل إن الفنان نفسه يكتشف فيما أبدعه، إذا صحّ هذا التعبير- عمق عواطفه الإنسانية؛ ونحن لانتكافأ مطلقاً وأبداً مع ما هو نحن. إذ أن الحياة تغتني بما تبدع.

فإذا كان المؤرخ يفهم التعبير، فإنه يشارك في التجربة الحية، أقل مما يشارك في الفن أو في إنسانية الفنان أو قل في حركة الحياة نحو الفن أو الفكر. وهو يميل أيضاً الى أن يعيش من جديد ذلك الوجود الزائل، فيما له من قيمة عالمية، أي ماكان يمكن أن يحياه الفنان، لو أنه كان فناناً بالمعنى الخالص. ونحن ندرك دلالة هذه الحياة الأخرى بالمعنى الثنائي لكلمة الدلالة، وتدرك تتابعها المعقول (أو المفهوم) بمقدار مايعبر هو، لكل الناس، عن جانب من جوانب الحياة.

وبطبيعة الحال فإن هذا الحلّ ليس على الأرجح بالحل المقبول كما هو لكل صور المعرفة التاريخية. فالأفكار تقبل الانفصال التام عن حاملها. وبمقدار ماتعبِّر

الحياة عن نفسها بمفاهيم (بالمفاهيم) فإن الفهم يصبح عقلياً محضاً، أو إدراكاً للفهم الموضوعي لاانبعاثاً للحياة[1] ولكن التاريخ الذي كان يمارسه ديلتاي، لم يكن بالجملة تاريخ الأفكار المعيشة. إن رفض التمييز بين ما هو سيكولوجي وما هو روحاني، لايقوم بالدرجة الأولى، على أناة وضعوية بل على قناعة الإنسان كمؤرخ أو فيلسوف وهكذا يصبح الروح على مستوى الحياة التي تتطهر عندما تعبّر عن نفسها.

ترى ماهو أخيراً تفكير ديلتاي فيما يتصل بعلاقة الروح بالحياة. وخلاصة القول هنا، هو أنه لم يتجاوز قط مرحلة التعاريف الدائرية، أي التي يطل بعضها على بعض. وكان يرى من الوجهة الشخصية أن الفهم يشبه استعادة المحتوى الروحي، الذي يخلص لنا من الحياة. أما بقاء الصيغ السيكولوجية، فإنه نشأ عن سببين رئيسيين. فالمجموع النفسي هو موضوع علوم الروح. وعلى ذلك فنحن نقوم دوماً بجهدٍ للمشاركة في شعور الآخرين. وبدلاً من أن نكتفي بتأمل جاف للأفكار والأحداث، نحاول أن نردّ الحياة الى ما لم يعد موجوداً، إذ يجب على «أعمال الماضي» أن تُنعشَ بمعنى ما، بالوجود الناشط الفاعل للمترجم أو المؤول. أما السبب الثاني فهو، مرة أخرى، مبدأ المحايثة. إن اهتمام ديلتاي لايقف عند حدٍ التمييز، بل هو دوماً الحرص على التوحيد بين الحياة والروح. ولم يكن ديلتاي يشكُ في واقعية (حقيقة) الروح، ولكنه كان يأبى أي فصلٍ، ربما أعادنا إلى خصومة التأويلات المتعالية.

وفي الوقت نفسه، تستبقى الصلة الحية بين الناس، في أساس الفهم. إن التجربة المعيشة والفهم يردانا، كل منهما إلى الآخر. فنحن نفهم فقط ماكنا عشناه بأنفسنا، وما كان يمكن أن نعيشه. ومن جهة أخرى فإن الإنسان لايعرف نفسه الا

(١) - وكذلك فإن فهم الأعمال يجهل التجربة الحية.

(٢) - وفضلاً عن ذلك، فإن الحلقة الشكلية ليست بمفرغة. فديلتاي يصف فقط وهو لا ينشيء ولا يستنتج والمفاهيم متآزرة بحق، بعضها مع البعض الآخر.

بالفهم: بصورة غير مباشرة (بتأويل أعماله) لا بالاستبطان، وبالرجوع إلى الوراء أو إستعادة الماضي، لابالتطابق مع الحياة، وأخيراً فإن الإنسان يكتشف نفسه أيضاً، باكتشافه ماضي الآخرين. وذلك لأننا كائنات تاريخية، ونحن نحمل التاريخ في داخلنا. فالفكر الموضوعي، والآخرون، والحياة المشتركة بين الناس، هي المحطات التي تقوم بين الفرد وبين التاريخ العالمي.

٤ ـ المشكلات: الفردي والعالمي

ويبقى علينا، بعد الوصف، أن نطرح المشكلات التي ينبغي أن تطرح. إن علوم الروح تريد أن تفهم موضوعياً، موضوعها. فكيف تصل الى جعل المعيش موضوع تفكير؟ وماهي قيمة هذا الإنشاء للعالم التاريخي؟ وفي وسعنا حباً بالتبسيط، أن نبحث أولاً في المشكلة العامة للمفاهيم، ثم أن نبحث في المشكلتين الأكثر خصوصية، أي صيغة الفهم، وإمكانية الوصول الى «الكلي» في التاريخ.

إننا بحاجة إلى المفاهيم، لكي نعرف الماضي. وعلى هذه المفاهيم- ونحن نعرف ذلك- أن تكون محايثة للمعطى، أي للإنطباعات الحسّية، فيما يتعلق بعلوم الطبيعة، وللمعيش بالنسبة لعلوم الروح. فما هي هذه المفاهيم؟ إن ديلتاي يستخدم كلمة «التصورات representations» في الإشارة إليها. ويعود ذكر هذا المصطلح في مناسبتين مختلفتين. وهو يعني، في نظرية ديلتاي حول الفهم الموضوعي saisie objective كل الوسائل التي نستطيع بفضلها، المضيّ من الحدس إلى حكم الحقيقة. ونلاحظ من جهة أخرى أن تعابير الحياة يمكن تسميتها «تصورات أيضاً». إذ أن كل تعبير يُمثِّل شيئاً مشتركاً بين عدد من الأشخاص.

ويوحي ديلتاي إلينا بهذا الوجه المزدوج للتصورات. فعندما نريد التفكير في الحياة، نجد أننا لسنا أمام صيرورة لاشكل لها، ولا أمام مادة خام. إن مؤرخ «القانون» يكتشف في الموضوع نفسه، جملة المفاهيم التي يحتاج إليها. أما تصورات (أو تمثلات) المؤرخ فإنها تتطابق جزئياً على الأقل مع تعابير الحياة. ستكون الفكرة العامة عن الحل اذن، هي أن العلم يفكر في الحياة لأن الحياة، قد عبّرت عن نفسها.

ثم إن مقولة الدلالة، تتيح لنا أن نوسّع مدى هذه الإشارة. فمؤرخ النفس يكتشف الحياة نفسها، كمؤرخ الحقوق الذي يكتشف مفاهيمها. والحق أن الذاكرة تقوم سلفاً بعملية التلخيص والترجمة. (تلخص وتترجم). ويُمثل البيوغرافي- بأفكار وأهواء ومغامرات وقرفٍ من الحياة، والانقلاب الى دين آخر- تلك الحوادث الفريدة، وتسلسلها القابل للفهم. وهذه الأفكار التي تُمثّل «دلالة المعيش» تصدر عن الحياة. وشيئاً بعد شيء ينتقل من المعيش الى المفكر به.

وليست المفاهيم التي من هذا النوع، شبيهة بمفاهيم العلوم الطبيعية، بل هي تعبّر عن مواقف البشر تجاه العالم، وتقابل مجاميع فردية أو أعلى من الفردية. فإذا نحن على سبيل المثال، ارتقينا من هذه التجارب أو تلك التي عاشها لوثر إلى عاطفته الدينية، أو من التجارب الدينية لشعبٍ أو آخر، إلى مفهوم الدين، فنحن لانمضي من المثال إلى القاعدة ولكن من الذي هو فردي، إلى الذي هو نموذج. ونحن لانريد أن نعني بكلمة الدين، كل الحوادث التي سُمِّيت خلال التاريخ باسم الدين، ولانريد كذلك أن نحتفظ فقط بالسمات المشتركة لكل هذه الحوادث. إن مفهوم الدين يتركز على الشيء الجوهري من تجربة إنسانية معيّنة، وهو ينطبق على جملة أو مجموعة يحلل المؤرخ بنيتها وتطورها.

ولاريب أن ديلتاي لم يعدل قط عن مفاهيم المنطق الكلاسيكي، وكذلك فإنه لم يُهمل قط مبادىء السيكولوجيا التحليلية أو جماعات (أو طوائف) الروح الموضوعية. وذلك لأن العموميات تبدو له كضمانة للسلامة المنطقية. غير أننا في آخر التحليل نجد أن المفاهيم الحقيقية للعلوم المعنوية، مفاهيم أساسية، لأن المجاميع كلّها ذات دلالة أو هي غائية.

* * *

كيف إذاً تُحَلُّ المشكلة المنطقية للفهم؟ أما أولاً، فبالروح الموضوعية. فاللغة أو القانون (الحق) ينشئان - فيما يتصل بأفراد مجموعة ما، على الأقل - علاقة بين الإشارة والفكرة، وبين الكلمة والأشياء، وبين العمل والقصد. فالإشارة والكلمة والعمل، تملك دلالاتهابصورة مباشرة. وهي واحدة بالنسبة للجميع. أما الروح الموضوعية فإنها تنشيء بين الأفراد، عالماً مشتركاً. ويكفي أن تُضمن الأرجحية إن لم يضمن اليقين - لكل الصور الأولية للفهم. ويعني ديلتاي بهذا، كلّ فهم مجزأ يمضي من الإشارة الى الشيء المعني. ونحن في حياتنا العادية، نفهم الإشارة والأمر والرجاء، دون أن نعرف شخصية الآخر. هنالك إذاً، من الوجهة المنطقية، محاكمة بالمشابهة، كما لو أننا نقول: مادامت كلمة ما، أو جملة ما، تعني في عدد كبير من الأحوال، هذا الشيء أو ذاك، فإن عليها أن تعني الشيء نفسه في الحالة الحاضرة.

لكن هذا الشكل البسيط للفهم، لايبدو كافياً متى وصلنا الى الصور العليا للفهم. ونحن حتى في الحياة العملية، لانكتفي دوماً بهذا التأويل المعزول. ولهذا نحاول أن ندرك من خلال تعابير كثيرة، نفسية الشخص الآخر. فبالمحاكمة بالمشابهة، ننتقل الى استقراء من نوع جزئي، فنخلص من عددٍ ما، من الحالات المفردة لشخص ما، إلى بنية كلية. وما دام هذا العملُ أو ذاك يصدر عن شخص ما، فإنه يجب أن يكون لهذا الشخص طبع مُعيّن. ولكن نتيجةً من هذا النوع لاتصل أبداً إلا إلى امكانية معيّنة أو احتمال قلقين. فإذا شئنا ان نستخلص من فرضيتنا سلوك هذا الشخص، في ظرف أو آخر جديدين، فإننا نغامر دوماً بأن نخدع أنفسنا.

ويقارن ديلتاي هذا النوع من «استقراء البنية باستقراء كبلر الذي يكشف عن قانون حركة الكواكب، بفضل ملاحظتها. ولكن هذه المقارنة العارضة، تحمل ولاريب هذه الصعوبة الأساسية، التي كثيراً ما لاحظناها. ذلك أن فهم فعل جزئي

ليس ممكناً إلا بالفهم الكلي للشخص الذي قام به. وتبرز الصعوبة خاصة عندما يتعلّق الأمر بعمل مكتوب. فعبثاً يكون معنى كلمة معزولة، معروفاً عن طريق الاستعمال، إذ يبقى هذا المعنى غير معيّن، إلى حد ما، مادمنا نجهل المعنى الذي تتخذه الكلمة في الجملة التي هي فيها. ففهم الجملة يقتضي فهم الصفحة وهكذا. . . ويعني ذلك كلّه أن علينا أن نعرف الرجل لكي نفهم أصغر جزء منه.

ولسنا بحاجة الى التوقف طويلاً عند هذه الصعوبة. فما هي إلا مثل على الفكر «الذي يدور في حلقة مفرغة». وهذا أمرٌ مستحيلٌ تجنّبه في علوم الروح. وأهمّ من هذا صعوبة أخرى: إذ كيف يتسنى لي أن أعيش حياة الشخص الآخر؟ ذلك أن المعنى «الدلالة» قريب جداً من الحياة، بحيث لايُستغنى فيه عن المشاركة الشعورية. ولنقل بالمصطلحات الفلسفية إن الفهم يقتضي وحدة الطبيعة الإنسانية.

ومن أجل تبرير لوحدة الهوية للطبيعة الإنسانية يعود ديلتاي هنا وهناك إلى أفكار السيكولوجيا التحليلة، أي إلى تماثل البنية، وتماثل العناصر التي نستعين بها عندما نكوّن أو نركّب مختلف الشخصيات أو الفرديات. ويشعر ديلتاي أن كل نظرية من هذا النوع شيء مجرَّد. ولكن متى أردنا أن نفهم ونعبّر عن الشيء المشخّص، والطبيعةِ الفرديةِ لشخصٍ ما، فإنه لايبقى إلا الحزر المتعاطف.

فهل في هذا عودة من القانون الى الواقع، ومن التحليل الى الوصف؟ إن هذا هو المرجّح. ولكننا رأينا أن الفردية الحيّة، لم تكن لتصبح موضوعاً للعام إلا بعد أن تحولّت وتغيّرت وعُمِّمت بمعنى ما. وعلى ذلك فإن الوصف يتخذ مدى منطقياً (بعد منطقها) فإذا اتجهنا وبمقدار ما نتجه الى الفردية المطلقة، فإننا نعدم إمكانية المعرفة المقبولة. وبهذا المعنى فإننا نفهم أكثر مما نعرف. ونشعر ونحس بأكثر مما نفهم. إن الحدس يتجاوز الفهم. وهذا بدوره، يتجاوز الإدراك الموضوعي. والحياة عصيةٌ على المفاهيم. والفردية لا يمكن التعبير عنها بدقة. وإذا شئنا استنفاد الفهم، حتى

ولو كان ذلك فهمنا لأنفسنا، فإنه يجب أن نكون قد أنهينا التقدم المتنامي، باتجاه التاريخ العالمي، وباتجاه العموميات أو الكليات. فالفهم فكرة (بالمعنى الكانطي): إنها تثبت الغاية من عمل لايتناهى.

* * *

أما المسألة التي تتكرر أكثر ما تتكرر في النصوص الأخيرة، فإنها المسألة النقدية الأولى. فأنى لمجموع عالمي، أن يصبح ممكناً في علوم الروح؟ ولنشرح أولاً هذه الصياغة بالاعتماد على كانط. إن العلاقات الفيزيائية لاتكون ضرورية (أي لاتكسب صفة الضرورة الحتمية) إذا كانت مقولات العقل تشتق من العادة، بدلاً من أن تكون صحيحة بالنسبة لكل الناس. وكذلك المعرفة التاريخية، فإنها تكون صحيحة نسبياً لاصحيحة جملة، إن كانت أطر المنظومة (أي الأطر العقلية) غير مقبولة عالمياً. غير أن العلاقات في المجموع الفيزيائي، على الرغم من أنها مستعارة من المجموع الحيوي، تظل خارجية بالنسبة الى المعطى. وبالعكس فإن المجموع التاريخي محايث للصيرورة. فأنى له أن يكون عالمي الشمول مادام يصير الى ما يصير اليه خلال الزمن قبل أن يمسك به (يَفهمُه) كائن هو نفسه مندمج في التاريخ؟

ولكي نفهم هذه الفكرة، نمضي أولاً من التضاد بين التاريخ البراغماتي والتاريخ الفلسفي. أما الأول فإنه يبحث، بفضول، عن البواعث الشخصية، والمقاصد النفعية لكل ما نقوم به من أفعال، ويردّ الأعمال (المنجزات) الى الناس (أي ينسبها اليهم). ويرى ديلتاي أن كثيرين من المؤرخين الفرنسيين، أو الرجال البارزين في المجتمع أو الأخلاقيين قد دفعوا هذا الصفاء الذهني الى أقصى مدى. أما المؤرخ الفيلسوف فعلى العكس من ذلك. إنه لايجهل نقاط الضعف الإنساني، ولكنه يهملها لأنه كالتاريخ نفسه، يصطفي مايستحق أن يحتفظ به، ولكنه يَغُضُّ النظر عما كان بينهم من حسد أو خصومات. وهو يحفظ أعمال العظماء لا أسباب طموحاتهم التي ربّما كانت تافهة. وبكلمة واحدة إنه يختار ما يتميّز بقيمة دائمة بالنسبة للإنسانية.

وينشأ هذا الاصطفاء على ما نعرف، من الحياة. ولنتذكر أولاً مقارنة منظومات الثقافة والمجتمع، بصور الإدراك الحسّي. لكن الأحداث التي تجد لها مكاناً في هذه المنظومات، هي تلك التي لها مدى ما، بالنسبة للكثيرين، إن لم يكن للجميع. ولنذكر من جهة أخرى أن الحياة تتطهر عندما تعبّر عن نفسها. والماضي الذي يعود فيحيا لدى المؤرخ، والذي يُردُّ الى دلالته، يبدو وكأنه جزءٌ من الأخلاط الظرفية أو الخاصة.

وقد يُعترض علينا بالقول: إن على العلم أن يدرسَ الحقيقةَ كما هي، أفلا يكونُ التاريخ الذي صفيناه من شوائبه، تشوبهاً يقرّبه من الأسطورة؟ ولكن هذا الإعتراض يخطيء كل الخطأ في فهم تفكير ديلتاي. إذ ليست القضية أن ننفي أو نتجاهل البواعث الإنسانية. ولكننا نجد أن كل يقين يصبح عندئذٍ مستحيلاً في هذا الاتجاه. ومن جهة أخرى فإن التاريخ الشامل ملزم بأن يكون كلاً موحداً. ولا يسع المجموع أن ينشأ عن الأشكال أو عن المقولات، ولابُدَّ له أن يكون جملة دلالات. وكما أن وجودنا مفعَمٌ بالقيم التي تتحكم في سلوكنا وتنظمه، فكذلك الأمر في التاريخ، لأنه ينتظم بجملة من الدلالات أي بقيام الفكر التأملي بأمر هذه القيم التي يشعر بها الناس المغامرون. وعلى المنظومة المتغيرة للدلالات الإنسانية أن تكون مقبولة لدى الناس جميعاً بكليتها الكاملة.

ولكن لابُدّ وأن نجابه هنا اعتراضاً: ترى هل من الضروري ان يكون المجموع الدال، كليّ الشمول، لكي نؤسس موضوعية المعرفة التاريخية؟ وهل يكون الحكم الذي يؤكد واقع أن الناس قد قبلوا هذه القيمة أو تلك، مقبولا لدى الجميع حتى ولو لم يكن للقيم المؤكدة إلا صحة تأريخية فقط؟ إن مثل هذا التمييز أوضح من أن يخفى على ديلتاي. ولكن استقلالية الأحكام الوجودية لاتغيِّر عناصر المشكلة. وأي حكم وجودي معزول يمكنُ أن يقبلَه الجميع، حتى ولو كانت قيمته نسبية وخاصة. ولكن إذا أردنا أن نفهم من جديد تطوّر الإنسانية فإن علينا أن نقول: إما أن

يكون المجموع الدال كلي (عالمي) الشمول، وإما أن يكون هنالك تواريخ معزولة بقدر ما هنالك من حضارات، وربما بقدر ما هنالك من مؤرخين.

* * *

إن علم التاريخ، استعادة للكلي المتصل الصيرورة. فكيف لهذا المجموع أن يتأسس (أو ينشأ) في العقل الفردي؟ والعالِم هنا هو كائن تاريخي أيضاً. والفرد الذي يفكّر في الماضي، هو أيضاً مجموع حيوي. فكيف يتسنى للفرد أن يتجاوز حدوده ليستطيع تَمثُّل ما هو عالمي؟

ونحن لانفهم التاريخ إذا نحن نظرنا اليه كنوع من تدريب الذكاء. فالعلم وظيفة من وظائف الحياة، لأن هذه تحاول أن تفهم نفسها. ثم إن الحاضر يتعمق الى الدرجة التي يعانق معها جملة الماضي. والإنسان ينشيء تاريخاً لأنه كائن تاريخي.

ولقد استعيدت هذه الصيغة مرات ومرات، بحيث يترتب علينا أن نتجنب بعناية، تلك التأويلات المغرية التي يوحي بها إلينا هايدجر. فلنلتزم إذاً بنص ديلتاي. إن الإنسان كائن تاريخي، لأنه في حالة صيرورة، أو على الأصح لأنه هو صيرورة. ثم إنه تاريخي بعد ذلك، لأنه يعيش وسط أشياء الماضي، وهو يتكون عندما يملك مكتسبات الإنسانية التي حفظتها له الطبيعة، ونقلتها اليه. وهو يتكلم اللغة، ويستخدم مفاهيم أنشأها التاريخ. وفيه تتصالب منظومات ثقافية واجتماعية. وعندما يكتب ديلتاي ليقول «إن الإنسان كائن تاريخي» نراه يركِّز على الحضور الضمني للروح الموضوعي في كل إنسان، فالتاريخانية التي نجدها لدى الإنسان تشرح لنا قدرة الفرد على استعادة الشمول الكلي، وامتلاكه وفهمه واستخدامه.

إننا لانحقق أبداً إلا واحدة من إمكانات كياننا، والآخر الذي نبحث عنه، هو ذاك الذي كان من حقنا أن نكونه. ومن خلال الماضي نكتشف إمكانيات في ذواتنا.

وكان من الممكن لولاه أن نجهلها فالتاريخ يحررّنا (في الفكر على الأقل) لأنه يحرّرنا، من الحدود التي تفرضها علينا شروط حياتنا الواقعية بالضرورة.

ولكن اليست الرؤية التاريخة، المرتبطة بالإنسان، متضامنة مع الموقف الحاضر؟ أوليست استعادة الماضي وظيفة من وظائف إرادة الفعل؟ أو لا تؤدي تاريخية الإنسان والسمة التاريخية لكل علم للماضي، الى التأكيد بأن كل معرفة تاريخية، إنما هي مجرَّد منظور؟ لاريب أن ديلتاي قد عرف أن كل علم للماضي كان ينمو تاريخياً. ولكن صيرورة التاريخ ـ العلم، تتبع صيرورة التاريخ الفعلي، كما أن الوعي ينشأ عن الحياة. بل إن علم كل مؤرخ هو نفسه أمر تاريخي وجزئي. إلا أن المجموع الشامل (الكلي) الذي يعاني الصيرورة في الواقع، يعانيها أيضاً إذا أنضجه الفكر بالعلم التاريخي. إن الإنسانية تخلق نفسها وتعي وجودها.

وإذاً فما من تاريخ له شمول كلّي. إلا أن السبب الأخير لهذه الخصوصية ليس في أن كل حاضر يرى الماضي، بشكل آخر، ولكن هذا السبب الأخير ينشأ عن حقيقة أعمق. فما من تاريخ قد اكتمل، لأن الدلالة لا تتركز إلا في نهاية التطور. والتاريخ الشامل هو البيوغرافيا (ترجمة الحياة) بل لعله يمكننا القول إنه الترجمة الذاتية التي يضعها تاريخ الإنسانية لنفسه، وكما هي الحال في كل وجود فإن معنى الإنسانية لن يوقف إلا إذا انتهت المغامرة.

وآخر كلمة للفلسفة ليست هي النسبية التاريخية، بل هي سيادة العقل، وليست الريبية، بل هي الإيمان بالإنسان. والشيء الذي يفرض نفسه على الفيلسوف هو استمرارية القوة المنتجة كحقيقة تاريخية جوهرية.

* * *

٥- فلسفة الفلسفة

إن التأمل في الفلسفة، بمعنى ما، أقل شيوعاً من التفكير في الماضي الإنساني الذي تتبعنا تعمقه في الصفحات السابقة. وليست فلسفة الفلسفة إلا فصلاً من فصول التاريخ الإنساني، ولكن تاريخ الفلسفة بمعنى آخر، يظل الأول، لأنه يؤدّي الى تصوّرٌ معيَّن للفسفة في جملتها. وهو الذي يهب فلسفة التاريخ ونظرية المعرفة اللتين سبق أن عرضناهما، معناهما الدقيق.

وعلينا إذاً أن نستخلص النظرية من احتياز الوعي أو التأمل أي تلك النظرية التي كنا قد لخّصناها بصورة غير مباشرة، فمن أية فلسفة تبدأ وإلى أية فلسفة تنتهي نظرية التاريخ؟

جوهر الفلسفة

كان ديلتاي يحب أن يقرّب الوضع الذي كان فيه، من الوضع الذي كان فيه كانط قبل النقد. ومن قبل كانت الفلسفة التجريبية قد هدمت الميتافيزياء الوثوقية، وهزّت في الوقت نفسه أركان الحقيقة العلمية، وردّتها الى مستوى الاحتمال. وعندئذٍ يتخذ العقل لنفسه موضوعاً هو سيرورة المعرفة. وهكذا فإنه يكتشف في ذاته مباديء اليقين التي يبحث عنها خارجه: فالعقل لايبلغ المطلق، وماوراء الطبيعة شيء بعيد المنال. ولكن النقد يكفي الحاجات الحقيقية للمعرفة.

وكذلك فإن التنوع المعهود للمنظومات، لم يعد يسمح بالإيمان بوجود حقيقة مطلقة لأية فلسفة. لكن الاستجابة الجديدة لهذه الريبية، هي عودة العقل الى نفسه من جديد. غير أن هذه الأزمة تفرض علينا اتباع أسلوب آخر، أكثر جذرية. إن التاريخ هو الذي يقودنا الى الشك. وهذا التاريخ هو الذي سنتخذه موضوعاً. وعليه سنركز التفكير، ومنه نتوقع الحقائق التي تعوِّض عما سبقها.

وأول ماتقول: إنه مادامت الفلسفة قد فقدت معنى وظيفتها أو على الأقل مادامت غير واثقة من نفسها، فعلينا نحن أن نقرِّر، بواسطة التاريخ، طبيعة الفكر الفلسفي- والأرجح هنا، أننا سنقع في الظاهر في حلقة مفرغة. إذ أن تجديد ماهية الفلسفة. يوجب علينا أن نُحلل مختلف المنظومات، ونستخلص سماتها العامة: لكن تعرُّف ما يخص الفلسفة، واصطفاء الشيء الجوهري منه، يعني أننا سلفاً بحاجة الى التعريف الذي نبحث عنه. وهذه حلقة لايمكن اجتنابها. إلا أننا سنخرج منها، عملياً، عن طريق التنقل بين النظرية والملاحظة. وسندرس، أولاً، جملة الأعمال التي تعتبر نفسها، أو يعتبرها الآخرون، فلسفية. وسنصل الى تعريف موقَّت، نستطيع بالاعتماد عليه. أن نعود إلى الاستقصاء التاريخي. وتقتضي الوقائع (أي ملاحظة الأعمال الفلسفية) إعادة النظر في المفاهيم أو على العكس تأكيد هذه المفاهيم. وهكذا يُعَمَّق في آن واحد فهمنا الأساسي وفهمنا التاريخي. ومن غير أن نتقيد بطريقة ديلتاي في البحث يكفينا هنا أن نقدِّم نتائجها.

إنه لايمكن تعريف الفلسفة بموضوعها ولابطريقتها. فما قبل التجربة وما بعدها، العقل و الحدس والملاحظة أو المحاكمة، كل هذه كانت طرائق الفلسفة مرة بعد مرة. وكل واحدة بدورها: فالتأليف بين العلوم ونظرية المعرفة وعلم المبادىء الأولى أو الوجود، هي بعض التصورات المتتابعة والمتناقضة للفلسفة في مختلف العهود. ومع ذلك فإن من الممكن في هذه المحاولات كلّها أن نجد شيئاً مشتركاً. إن الفلسفة تهدف الى توحيدٍ كامل لتفكيرنا وإرادتنا وحساسيتنا. إنها جهدٌ نحاول به أن ننشيء على أساس من المعرفة المقبولة موضوعياً، قانون عملنا وتراتب قيمنا، لكي نحدِّد بالاعتماد على شمولية الحقيقة تلك الغاية الأخيرة للحياة الإنسانية.

ولنلاحظ أن التعريف السقراطي والأفلاطوني للفلسفة، كان يحتوي نواة التعريف الصحيح: أي عودة الفكر الى نفسه ووعي قوانين المعرفة والقيام بعمل تطويري لهذا التفكير. فالفلسفة هي معرفة وحكمة تطل كل منهما على الأخرى، في إطار الوحدة الحيّة التي هي الإنسان.

تتميَّز الفلسفة إذاً، وفي الجوهر، بالطموحين اللذين ربما كانا متناقضين: الطموح الى الحقيقة الشاملة (الكلية) والطموح الى المنظومة الكاملة. إنها تأويل للحياة يطمع في أن يكون مقبولاً لدى الجميع. ولما كانت الفلسفة موضوعية كالعلم، فإنها كلية كالدين. وهي تعبِّر عن الوجود الإنساني، كالشعر.

ويستكمل ديلتاي، هذا النوع من التعريف للفلسفة، بمقارنته مختلف تصورات العالم المستوحاة من الفلسفة، تلك التصورات التي يوحي بها الدين والفن، ثم ببيان أن ضرورة الفلسفة ودورها ينشئَان عن البنية النفسية الفردية أو الاجتماعية. ولسنا بحاجة الى متابعة هذه التحاليل: فالنتائج السابقة تكفينا. وإذا كانت القدرة على عرض تصوُّرٌ معيّن للعالم، شيئاً يمكن أن يضمنه الشاعر أو النبيّ، فإن الجهد الفلسفي الهادف إلى الحقيقة الكاملة لن يدوم أقلّ من دوام الإنسان نفسه. لأن العقل لايعدل أبداً عن التفكير في العالم، تفكيراً كلياً، فللفلسفة فينا أو في المجتمع رسالة دائمة، لأنها تستجيب لمقتضيات عفوية هي استعادة وعي الفعاليات المتعددة التي يتفرق فيها الأشخاص والجماعات في إطار وحدة الفكر.

وبفضل التاريخ، يتجاوز ديلتاي الشكل الأول للايقين. ونحن نعرف ماهي الفلسفة، كمنظومة معترف بها عالمياً للمعرفة والقيم والغايات. وأكثر من ذلك أنه يجد في الماضي ذلك التراث الذي يرتبط به. وهو تراث نقدي وضعي، يرسم صورة تطورٌ يمضي من اليقينية البدائية للوصول الى الوعي السقراطي، ثم الى الطريقة المتعالية، وأخيراً إلى التأمل أو التفكير التاريخي. وستكون الميتافيزياء الأسطورية أوالسكولاستيكية، وحتى الميتافيزياء الحديثة، جملة انحرافات بالنسبة الى هذا الخطّ من التقدم. إن الفلسفة في اليونان، كما هي في أوربا، تبدو وكأنها قوة تدفع الى التحرّر لأنها تهب الإنسان معنى استقلاله، إنها وعي لسلطان العقل.

وأخيراً، فإن وراء هذا التعريف الأساسي، ووراء هذا الاتجاه التاريخي، ذلك التأمل في التاريخ، الذي يتيح للفيلسوف طرح المشكلة الحالية للفلسفة. فالميتافيزياء قد ماتت. والكانطية الجديدة مجرَّدة وغريبة عن الحياة. والوعظ من أعلى المنابر في

الجامعة عاجز. فإذا شئنا أن يكون لصوت العقل اليوم، نفس الدويّ الذي نجده للشاعر، وشئنا أن يستطيع أي أستاذ أن ينافس نيتشيه وما ترلنك Materlinck، فإنه يجب على الفلسفة الوفية لطموحاتها، أن تجد طريقها الى الحقيقة، غير طريق الاحتمال والعقيدة والإيمان، ومن غير طريق ماهو جمال أو بلاغة، لتقف على طريق الحقيقة. ولكن هل نقول إن ديلتاي يستطيع الوصول الى ذلك، من غير أن يحلّ المشكلات الأخيرة التي كان يعلن أنها غير قابلة للحل؟

تأويل تاريخ الفلسفة

ليس في وسعنا أن نكتب تاريخاً ما للفلسفة، من غير أن نعطي، ضمنياً على الأقل، معنى ما، للفلسفة ولتاريخها. وينشيء تتابع هذه التأويلات موضوعاً تاريخياً، هو أيضاً. وتبدو عبقرية ديلتاي في أنه وعى تعدّد التأويلات الممكنة، وحاول أن يتجنب الاختيار: فالتاريخ نفسه هو الذي يكشف لنا عن النسق الخاص بالصيرورة الفلسفية.

ومن غير أن نشير الى المذاهب التي عرفها وحلّلها وناقشها، يكفينا أن نقول بضع كلمات حول المشكلات التي يطرحها: تُرى هل الفلسفة، قبل كل شيء، تعبير عن شخصية ما، أو عن عصرٍ ما، أو عن وضعِ العلوم مجتمعة، أو عن لحظة من لحظات الجدل الفلسفي؟ ومن جهة أخرى نقول: هل هنالك تقدّم للفلسفة أو للنماذج الخالدة لتصور العالم، أو، آخر الأمر، هل هاتان الفرضيتان صحيحتان معاً؟ ولنقل كذلك: هل ستترك استمرارية الأخذ والردّ (الجدل) بين مختلف المواقف الممكنة، مجالاً لصيرورة فريدة، بالرغم من كل شيء، أي صيرورة يستطيع الفكر من خلالها، أن يخترع الحق أو يكشف الحقيقة؟

والنظرية الوحيدة التي يستبعدها ديلتاي تماماً، هي تلك التي تقبل بوجود فلسفة صحيحة بإطلاق، يمكن أن نتقرّب منها، في نهاية تقدّم لامحدود، أو هي ماثلة دوماً، في صور متنوعة (ونعني هنا الفلسفة الطبيعية). إن كل نظريةٍ من هذا النوع تسرق من التاريخ دلالته أو معناه، فيما يرى ديلتاي، وهي تبدو له في صورٍ لاسبيل معها إلى التصالح مع ملاحظة الوقائع، أو مع الوعي التاريخي. أما التأويلات الأخرى فإنه يبذل جهده في حفظها وتوحيدها. إن كلّ منظومة تعبّر عن شخصية صاحبها، لأن الإنسان كلّه هو الذي ينشىء الميتافيزياء. وليس صحيحاً أن نقول: إن كل منظومة تمثّل عهداً أو فترة تاريخية معيّنة. ذلك أننا نجد في الأزمنة كلها تعارضات أساسية. ولكننا مع ذلك نحزر وجود الروح نفسها في أعمال متعاصرة، فيها من التنوُّع مثل مابين الشعر والدين والفلسفة. ثم إن حالة العلوم، تكيّف خصائص المناقشات الفلسفية ومادتها، ولكنها لاتشرح جوهر التصورات المختلفة للعالم. وأخيراً فإن من المسموح به أن نميِّز مواقف أساسية هي تعبير عن أمزجة إنسانية، غير أن ثبات هذه النماذج لايمنع التقدم، داخل كلٍّ منها. كما لم يحل دون تطور المجموع. وهذا التطور حوار مستمر لاينتهي، وتقدُّم في آن واحد. والناس يظلون كما هم. والتساؤلات الأخيرة لاتقبل الحل. ولكن العقل يزداد وعياً لنفسه، ولحدوده، ولقدرته، فهو يزداد معرفة، ويعرف نفسه بشكل أفضل.

وحباً بفهم هذا التركيب، يكفينا أن نشير إلى الفكرة الأولى لفلسفة الحياة: فالذات هي البنية النفسية أي الكلية المشخصة للكائن الحي l'etre vivant. والعاطفة والذكاء والإرادة متجددة دوماً في هذه الصيرورة الداخلية. ولايتم فصل الفعاليات بعضها عن بعض. داخل الذات بل في التاريخ. وهنالك نماذج مختلفة لتصوُّر العالم، لالشيء إلا لأن الأفراد يتعاونون على القيام بعمل جمعي.

ويبدو أن تحديد نماذج «تصور العالم» يشبه تحديدَ النماذج النفسية. ولكن هذه الأخيرة أكثر عدداً مما ينبغي للإيحاء بأي تصنيف للمذاهب. ومن جهة أخرى لئن كان سهلاً، في مشكلة معينة، أن نميز جوابين متميزين هما المذهب المادي والمذهب

الروحي، الميكانيكية والعضوية، واليقينية والريبية، فإن هذا ليس ما نبحث عنه، إذ أننا نريد التمييز بين «نماذج تصوُّر العالم» منظوراً إليها في مجموعها. ولكن إذا نحن بذلنا جهداً ما، لتوضيح المعيار الذي نصنف المذاهب بموجبه، فإننا نقع في حلقة مفرغة. فاختيار الشيء الجوهري يقتضي الاستناد الى المعيار الذي نبحث عنه. وهكذا فإن كل تصنيف فيما يبدو لديلتاي، يظل موقتاً، وهو لايزيد على أن يكون وسيلة لكي نفهم التاريخ «بصورة أفضل».

ويميز ديلتاي بين ثلاثة نماذج للمذاهب هي: المذهب الطبيعي naturalisme ومثالية الحرية، والمثالية الموضوعية. أما مثالية الحرية من أفلاطون إلى كانط أو مين دوبيران، فإنها تجد في التجربة الداخلية للحرية، أصول تصوّر هؤلاء للعالم. ويهيمن على منظومتهم الإرادة، بمعنى أنهم يفكرون في العالم، على ضوء هذا الانكشاف الداخلي. وفي الوقت نفسه فإنهم يعبرون عن موقف ما، تجاه الحياة. وهو موقف البطولة. وبالعكس فإن المثاليين الموضوعيين من كزينوفون وبارميندس وحتى غوته وشيليغ Schelling، ينقادون للحساسية، وعالمهم مغمور بالقيم والمعاني. وكل مافي الوجود من تناقضات يمحي في نوع من الانسجام الذي يؤلف بين المتنافرات، والعقل يتسلل إلى الطبيعة، ويدخل في أحشائها ويعمرها، بدلاً من أن يعارضها. والأشياء التي أمامنا تصبح رموزاً، والتفاصيل تنتظم، والمجموع هو كلٌ مكتمل، وموضوع تأمل. وأخيراً فإن الطبيعيين «مثقفون» يمضون من العالم الخارجي الذي تطلعنا عليه الحواس، ويرون فيه مبدأ كل حقيقة، ويخضعون أحكامهم لقوانين الأشياء، كما أن لديهم ميلاً لشرح حوادث الشعور بالطبيعة. وتراهم على مستوى الفعل وكأنهم جماعة من الشهوانيين. وعلى ذلك فإن الأمر هنا يتعلق بنماذج سيكولوجية، ولكنها مصنفة على ضوء الشروط الأساسية للحياة الإنسانية بل يمكن القول: على أساس وضع الإنسان الميتافيزيكي.

أما داخل كل نموذج، فنلاحظ تقدماً باتجاه «صفاء الفكر». فكل تصورات العالم متناقضة. ومن المستحيل استنتاج أو شرح جوهر الإرادة الحرة التي يشعر

الإنسان بوجودها داخل نفسه، فهي مما لا يمكن نفيه، بصورة علمية. ومن المستحيل أن توضح طبيعة المبدأ الروحي الذي ترى المثالية الموضوعية أنه محايث للعالم. ومن هنا ينشأ جدلٌ لانهاية له، يَستنفدُ كلّ نموذج، من خلاله، كلّ المواقف الممكنة. فالمادية تغدو ثنائية، وتقبل بفرضية التوازي. وأخيراً فإنها تتَحول الى فلسفة وضعية. وبدلاً من أن تستخرج النفسي «مما هو طبيعي». فإنها تكتفي بتثبيت حدود المعرفة. أما مثالية الحرية، فإنها تنتهي الى «الكانطية» وتعدل عن الأخذ بميتافيزياء للواقع، وتبقى على قيمة الأمر اللاشرطي، وتكتفي بثنائية الإيمان والعلم. ولا ينجح هذا المذهب أكثر من سابقه. لكن الموقف الحيوي، القائم في أصله، يضمن لفلسفة من نوع فلسفة (كانط) قبولاً دائماً. وأخيراً فإنه سواء أكان مبدأ العالم هو العقل أو الإرادة فإننا نعود فنقع في التناقضات التي لاتحلها مختلف الفلسفات إلا بالسفسطات.

إن استنفاد طاقة هذه الطريقة في التفلسف، ينشأ عن نفاد المواقف الممكنة داخل كل نموذج. وسنجد هنا التقدم المشار اليه أعلاه: أي التقدم من الدوغمانية (الوثوقية) إلى فلسفة التأمل، أي إلى التقدم باتجاه وعي الذات. فيعدل الإنسان عن موضعة العالم الموجود أمامه، في العلاقات الحياتية، التي تحول كثرتها، دون الأخذ بنموذج موضوعي. وفي وسعنا أن نتصور جدلاً بين الفلسفات يقوم على أساس التناقضات الدائمة للفكر، متى أراد هذا أن يطبقّ على العالم كله. ولكن هذا الجدل سيكون الترجمة المجرَّدة أو التعبير المجرَّد عن جدلية الحياة ويكون اتجاه الحركة كلها اتجاه العودة الى الذات، وعودة الفكر الذي ضلّ طريقه، إلى نفسه، من خلال التبعثر في الأشياء.

ونحن واجدون هنا وهناك، بعض العناصر من هذا الجدل. فهناك ترتيب أو نظام للمشكلات الفلسفية (وكان يجب الشك أولاً في شهادة الحواس). أما النقائض الكانطية، فإنها تُضفى على التاريخ، وعبثاً يحاولون تحقيق الوحدة، بالاعتماد على مفاهيم يمكن استخدامها.

ولكن ديلتاي لم يحلّل هذه الجدلية بالذات، لأنها لاتقابل إلا جانباً واحداً من تاريخ الفلسفة. والواقع أننا بسّطنا الأمور عندما بيّنا كيف أن الحياة، التي أصبحت موضوعاً للتطور، تصالح بين الحوار الأبدي وبين تقدم المجموع. ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أوضاع الأمم والمشكلات المطروحة وحالة العلوم، والوضع الاجتماعي والثقافي. فللشعوب فلسفاتها كما أن لها طباعها. والحاجات الاجتماعية تفرض على الفلسفة مهمات متنوعة لاتحرفها عن قصدها. ولكنها تحول دون الصورة المفرطة البساطة للجدلية التاريخية.

وأخيراً فإن حركة الفلسفة حركة متعرجة لايمكن التنبؤ بها، لسبب آخر، أكثر عمقاً. فالإنسان هو الذي ينشيء الفلسفة. ولكن على الرغم من وحدة البيئة الشكلية، فإنه يتجدد باستمرار، فيخلق نفسه، وينكشف لذاته من خلال التاريخ. إن تاريخ الفلسفة يظل خاضعاً لتاريخ الإنسان. وصحيح أنه مادامت الفلسفة إحدى المنظومات، فإنها تتطور تبعاً لقانون معقول، إذ لا عودة عن وعي تقدم الذات. ولكن لاشيء يسمح بأن نُعلن سلفاً، ذلك الاتجاه الذي سيهبه الإنسان لوجوده، حتى ولو كان يصغي بعناية لتعاليم الفلسفة التاريخية. إن الفلسفة تتطور أو تظل تتطور مابقيت الحياة خصبة، والصيرورة خلاقة.

ولايكتفي ديلتاي بهذه النتيجة، الريبية نسبياً. ويشير في آخر كتاباته، إلى أن التطوّر الكلّي يملك الحقيقة التي تُعرف عن كل فلسفة، إذا نُظر إليها على انفراد. ومنذ أيام شبابه، لم يكن يعتقد أن من الممكن الوصول الى «الحقيقة» الفلسفية. ولكنه كان يأبى على نفسه أن يحتقر المنظومات الفلسفية الكبرى، التي شاعت في بداية القرن، على طريقة الكثيرين من معاصريه، ممن هم أسرى «النزعة العلمية الضعيفة». وكان في درسه الافتتاحي في «بال» يبذل غاية الجهد للإبقاء على استمرار الصيرورة الروحية لبلده ألمانيا. والأرجح أن تركيبات المذهب المثالي خاطئة، إذ ليس هناك من عقل يعمل، لا في الطبيعة ولا في التاريخ. ولكن ليس من المشروع أن تهمَل هذه الأوابد العبقرية باعتبارها منشآت بلهاء ومجنونة. وكم من جيل عاش في

عالمي هيجل وشيلينغ. ورغبة منه في تبرير الاحترام الواجب لفلسفات الماضي، نراه يشبهها بقصائد مفهومية Formes Conceptuelles قد تكون من نفس الطبيعة. طبيعة قصائد غوته وشيللر.

ولكن فكرة «القصائد المفهومية» تختفي في المرحلة الأخيرة. أما تضاد الفلسفات، فينتظر إليه وكأنه ينشأ عن إدعائها العلمي، وعن الموضعة اللامشروعة للعالم، التي لاتزيد على أن تكون مفهوماً حدّياً: فإذا انتهى نظمُ التجربة، فإننا قد نصل الى فهم العالم، الذي هو المجموع الكلي للتجربة. ولكن الأمور مقدّمة لنا في علاقاتها بالكائن الحي. والعلم لايقرّر علاقات موضوعية إلا فيما يتصل بالحوادث. وهو عاجز عجزاً كبيراً عن توحيد مختلف المنظورات الناشئة عن تنوع العلاقات الحية، في منظومة كلية. بل إنه عاجزٌ حتى عن توحيد المعطيات الحسية. فكل فيلسوف يعبّر عن جانب من العالم هو الذي يقدّم إلى الناظر الذي يتحرك، خضوعاً لقصد من المقاصد، في الحال التي يُنظر فيها من وجهة نظر خاصة. وكل الفلسفات خاطئة لأنها تهب قيمة مطلقة لصورة جزئية. ولكنها يمكن أن تكون صادقة، إذا هي عبّرت عن جانب واحد من جوانب الواقع.

ويبدو هذا التصور للفلسفة. لأول وهلة، أبعدما يمكن عن تصورات هيجل. وهكذا نرى ديلتاي يعود إلى هذه النقطة مرات عديدة، ليرى أن التطور ليس هو العقل، وأن المذاهب لا تعبّر عن عصر ما، وليس هناك من منظومة نهائية، والتناقض ليس مبدأ الحركة. وعلى الرغم من كل الانتقادات التي يمكن أن نطيل الوقوف عليها، ونزيد في تعدادها، فإلى هيجل يجب أن نعود لنفكر فيما إذا أردنا فهم فكرة ديلتاي الأساسية، ونعني بذلك القيمة الفلسفية لتاريخ الفلسفة. فهذا التاريخ لايؤدّي بمعنى ما، إلى المذهب الحق (أي عودة العقل الى نفسه) فقط، بل إن هذا التاريخ ليتضح ويتخذ دلالته الحقيقية: فكل الفلسفات خاطئة، ولكنها كلها أيضاً صحيحة، لأن كلاً منها يعبّر عن جانبٍ واحد من جوانب الحياة، ولأن الحقيقة الكاملة ستنشأ من مجموعها بكامله.

الريبية والفلسفة الجديدة

ولما كان الفلاسفة قد تخلّوا عن سذاجة الثقة بمنظوماتهم فإن الفلسفة رُدّت الى جعل نفسها موضوعاً، أي إلى أن تفكر بماضيها، وأن تصبح فلسفةَ الفلسفةِ إذا صحّ هذا التعبير.

وكانت النتائج السلبية واضحة: ففلسفة الماضي تخلصنا من كل أشباح الماضي، وتدحض كل التركيبات الفلسفية، وتحرّرنا بهذه الصورة من المستبقات pre-juges التي يفرضها علينا المجتمع، ومن العقائد الدينية التقليدية، وتردّنا إلى حكم عقلنا وحده، بعد أن يكون قد تخلص من مختلف صور الطغيان الجمعية، الصادرة عن الخيال أو عن التاريخ. ثم إن استقلال الفكر ينتهي بنا «لا إلى سيادة الفكر على نفسه وحدها، بل على العالم أيضاً». وعندما نتحرّر من كل ما كتب، وكل المبادىء وكل الأزمنة، فإننا نهب للأفكار والكائنات، الثقة التي تستحقها.

ولكن هل تقدمُ لنا فلسفةُ الفلسفة شيئاً إيجابياً غير هذ؟ أما المسائل الأخروية من نوع: ما هي الحياة؟ وما هو الموت؟ فإنها مسائل لاتُحل. وكان ديلتاي، في أعماقه، غير مؤمن. أما (المتعالي) فإنه فيما يرى، ليس أكثر من مجرّد وهم. وأما المشكلات الفلسفية الميتافيزيكية، كعلاقات النفس بالجسد، فإنها مشكلات زائفة. وذلك لأنه ليس من المشروع أن نريد التفكيرَ بهذه العلاقات، كموضوع، على حين أننا نستطيع فقط، أن تُحسَّ بها بصورة مشخّصة. فالفيزياء إذاً أمر مستحيل، إذا نحن فكرنا بالمسائل الكبرى التي نطرحها على العالم. (وربما كان ديلتاي يحب أن تطرح مثل هذه المسائل، كالشعور أو الوعي الميتافيزيائي الخالد[1]. ولكنها تظل بلاجدوى، إذا نحن وعينا وضعنا وحدود معرفتنا. فإذا سلّمنا بأننا لسنا إلا بشراً، فإن نفي الميتافيزياء لن يبدو لنا بعد الآن، وكأنه هزيمة، بل إنه علامة على الحكمة والإستسلام لما هو شرط وجودنا. وإذا كان الإنسان يعدّل من طموحاته المجنونة أيام الشباب، فإنه يتقبل الإنسانية العادية، بالرجولة المناسبة.

(١) - أنظر التوطئة D في آخر الكتاب.

وفي هذه الحالة فإننا نظل نشعر بالمرارة من ضيق أفقنا. ولكن إذا نحن كنا لانملك أن نحيا إلا حياة واحدة، فإننا نملك بالمقابل، أن نفكر في كل الحبوات الأخرى، لأن لدينا بذوراً لكل الموجودات التي لم يُقدّر لنا معرفتها. وبهذا المعنى فإن فلسفة الفلسفة تستجيب للحاجات التي أنشأها الوعي التاريخي من الحدود التي يبديها لنا كأشياء مجنونة.

وحقاً فإننا نتساءل: كيف تستطيعُ جملةُ المنظومات (أو المذاهب) أن تنشىء الحقيقة، مادام خطأ كلٍّ منها ناشئاً عن موضَعَةٍ غير مشروعة؟ وأغلب الظن أنه ربما كان ضرورياً أن نجيب بالقول: إن الفلسفات صورٌ تعبير أكثر مما هي تعبير ملائم عن الحقيقة. فالحياة والعالم لاينفصلان: ويختلط جانب من الحياة بمنظور ما، للعالم (أو بنظرة اليه من نوع معيّن)، وهكذا فإن الحقيقة الكلية قد تعني كلية الإنسان[1].

بيد أنه ما تزال أمامنا قضية صعبة: فالفلسفة هي أيضاً تأويل للوجود. فإذا كان هذا التأويل لايقوم على أساس المصير الميتافيزيائي للإنسان، وإذا كان هذا التأويل محايثاً، وكان يعدل عن الاعتماد على غاية نهائية، فأنى له أن يطمع بالصحة الشاملة؟ وكيف يسمح لنا بالاختيار بين الغايات المقترحة؟

إن الجواب عن هذه الأسئلة جاء عند الكلام على فلسفة التاريخ لدى ديلتاي. وقد أصبحت الفلسفة المذهبية عاجزةً عن تأسيس مجموع شامل. وإذاً فإن الإنسان سيجد بالتفكير، مجموعَ المعرفة والعملِ في ذاته. وبملاحظة البنية النفسية وصور الأخلاق، يستطيع تميز ما هو خالد وما هو عارض (أو ممكن)، أو أنه يبذل جهده، بالفلسفة الأخيرة وباستعادة للماضي، لإغناء حاضره قبل أن يحدّد مستقبله. ذلك أن الحقيقة الشاملة موجودة في التاريخ، أي في الصيرورة الكلية، التي هي صيرورة الإنسانية.

---

(١) - من الواضح أننا هنا أمام تعابير فلسفية، أعقد من التعابير المألوفة. وهكذا نجد هذه الجملة، كأن المؤلف يريد أن يقول: إن الحقيقة الكلية تتماهى مع كلية الإنسان. ثم إن كلمة الكلية في لغة المعجم الفلسفي الصادر عن مجمع اللغة العربية تعادل كلمة «الجملة».

وأخيراً ماعساها أن تكون الفلسفة التي تصوّرها ديلتاي؟ إنها تشمل جزءاً نقدياً، نظرياً وتاريخياً معاً، يتحدث فيه عن نهاية الميتافيزياء[1] والمذاهب الفلسفية بالمعنى التقليدي. ويتبع ذلك تفكير الإنسان في كل صور النشاط الإنساني وخاصة مااتّصل منها بمختلف العلوم الفيزيائية المعنوية. ستكون الفلسفة إذاً منطقية نقدية وموسوعة للمعارف، وسنبحث في قيمتها وتضع لها أساسها. وستكون نظرية الأساس أي أساس العلوم المعنوي، الجزء الأكثر أهمية في المذهب الوضعي. وكنا رأينا أنها تقودنا إلى فلسفة للإنسان التاريخي، من غير أن يعبّر ديلتاي بوضوح عن هذه النتيجة من حيث هي فلسفة جديدة للتاريخ. وهو يرى فيها حداً نهائياً لجهد التفكير في العلوم التاريخية، وفي الإنسان الذي يصنع العلم. وعدا ذلك، فإن هذا التصوّر لتاريخية الإنسان يظلُّ تصوراً شكلياً لأن الإنسان لايتحدّد بصورة مشخصة إلا بالتطور المتوقع للحياة، الذي لايصل إليه الفكر إلا بصورة مفاجئة من خلال أعماله.

وهكذا فإنه مامن فلسفة مشخّصة ما، لا تخلص إلينا من التفكير في ماضي الفلسفة بقدر ماتخلص إلينا من الماضي بمجموعه، وكذلك فإنها لتأتينا من التفكير في الوضع الحالي لحياتنا، بأكثر مما تأتينا من التفكير في الوضع الحالي للفلسفة. وإذا أردنا البرهان على ضرورة إحلال التفكير، محل الميتافيزياء، فإن تاريخ الفلسفة سيظل أمراً لايستغنى عنه، ولكن لما كان المجموع قائماً في الحياة نفسها، ولما كان هذا لايقف عند ثابتة ما، فإن الفلسفة الحقيقية، هي فلسفة الإنسان بكليته، وليست فلسفة الفلسفة وحدها. وبتعبير آخر، فإن كل تاريخ هو فلسفة.

---

(١) - أي العلم أو البحث الذي يدّعي إشادة «تصورات العالم» على حقائق علمية حالية.

٦ - نظرة فاحصة

ولو كان علينا أن نستعرض الأفكار التي لحضناها، حتى الآن، عرضاً تاماً، لكان علينا أن نضخم هذا الفصل تضخيماً كبيراً. سنكتفي إذاً بعرض ثلاث نقاط: ١ - أولاها أن نشير الى بعض الاتجاهات التي انتقلت وتنامت بها أفكار ديلتاي. ٢- والثانية أن نبحث في التساؤل التالي: ترى إلى أي حدٍّ حلَّ ديلتاي المشكلة المنطقية أو النقدية للعلوم المعنوية. ٣- ونتساءل بعد ذلك عن النتائج التي تنتهي اليها فلسفة التاريخ والفلسفة التاريخية. ؟

تأثير ديلتاي

لم يَصل ديلتاي إلى الشهرة، إلا بصورة متأخرة، بعد أن نشر كتابه حول «دراسات الشباب» في عدة مجلدات. أما اليوم فإننا نجد سمعته في ألمانيا كبيرة، حتى لنجد أو نظن أننا نجد أثره في كل مكان. ولكن هذا الأثر صعب على التقدير بالدقة اللازمة، لأنه شائع كل الشيوع، ولأن الكثير من أفكار ديلتاي، أصبحت جزءاً لايتجزأ من الوجدان التاريخي للألمان. وعلى كل حال فإن التحديد الدقيق لهذا التأثير يحتاج الى أبحاث موسوعية. ولهذا فإننا نترك جانباً، في إشارتنا التالية، مسألةَ أن نعرف ما إذا كان الأمرُ يتعلقُ بتأثيرٍ مباشر، أو مجردَّ شيوع، أو مجرد قرابة بسيطة.

ويلاحظُ لدى الكثيرين من علماء الاجتماع، تأثرهم بفكرتين من أفكار ديلتاي. فهم يعتبرون أيضاً أن العلوم الاجتماعية موجودة. وعلى ذلك فإن علم الاجتماع لايستحق أي وجود مستقل إلا إذا وصَل إلى مجال غير مستقصى بعد، «هو مجالُ ما هو إجتماعي» من حيث هو كذلك. وهكذا كان يفكر زيمّل مثلاً. وصحيح أن ديلتاي كان ريبياً تجاه العلوم التي هي منتجات إبداعٍ، كان موضوع تفكير. ويمكن على الأقل أن نجد لعلم اجتماعٍ خاصٍ هو على عكس علم الاجتماع الموسوعي والطبيعي، مثال كونت وسبنسر، مكاناً في منظومته (منظومة ديلتاي طبعاً).

ومن جهة أخرى، وهذا أهمّ أيضا، فإن علماء الاجتماع الألمان، يتصوّرون المجتمع، أكثرَ الأحيان، على طريقة ديلتاي، أي كمجموعٍ يمكن فهمه، لاعلى طريقة الوضعيين، كطبيعة. إن للمجتمع بنية (مهما يكن المعنى الذي نهبه لهذه الكلمة). والعلاقات بين الحوادث فيه علاقات غير مغلقة على العقل. وهي مفهومة لديه. وعلى الحوادث، إذ هي شاءت أن تفهم أن تكون داخلة في جمل Totalités، مما يتناقض في آن واحد، مع ذلك الإدعاء الهادف الى شرح الوقائع بقوانين شبيهة بتلك السائدة في الفيزياء، ومع التقليد القائل بمجرّد الرواية (رواية الواقع). وهكذا فإن المجتمع يظهر آخر الأمر كما لو أنه موضعة Objectivation، هي موضعة العقل esprit، وتبلر لقواعد شعورية أو أفعال إرادية، أو عواطف ذات دلالة. وما تاريخ الجماعات إلا مجال الصيرورة الروحية.

أما فيما يتصل بعلم النفس، فإن تأثيره كان ضعيفاً، على مايبدو. إلا أن ملاحظة النظريات المعاصرة تكشف لنا عن وجود هذه الفكرة أو تلك منه. والسيكولوجيا التي يطلق عليها اسم الـ Geisteswissensehaftlich لدى سبرانجر Spranger، مثلاً، تشتق بنسبة كبيرة من نظرياته. ثم إن الجهد المبذول للتقريب بين حكمة الأخلاقيين. وسيكولوجية المخبر، يعود فيوجد في صور متنوعة لدى المحللين النفسيين، في علم الطباع، وفي علوم معنوية أخرى. وأخيراً فإننا حتى فيما يسمونه سيكولوجيا الشكل، وسيكولوجية البنية، وعلى الرغم من التعارضات، تعثر على نقاط مشتركة. وديلتاي واحد من رواد حركة ردّ الفعل على السيكولوجيا ذات النزعة الطبيعية كبرغسون في فرنسا.

وفيما يتعلق بالتاريخ بالمعنى الحقيقي، فإننا نلاحظ لدى بعض تلاميذه (مثل Nohl أو Groethuysen) تأثراً واضحاً بطريقته. أما من حيث المجموع، فإن هذه حازت من الإعجاب أكثر مما حازت من الأنصار والمؤيدين. ذلك أنها وثيقة الإتصال بشخصية ديلتاي. وبفنه، إلى حد بعيد. ومن المحتمل أن عدداً كبيراً من المؤرخين،

تَعلّموا من أعماله، أن يعودوا ويعيشوا الماضي بكليته، وفهم علاقة المظاهر بالروح، وربما كان من الصعب أن نصوغ دروس الرجل، ونلاحظ ما استعير منها، ومن تأثّر بها.

ويقوم تأثير ديلتاي وشهرته بعد رحيله، على فلسفته قبل كل شيء، وعلى فلسفته بالمعنى الأوسع، مثل نظريته في العلوم المعنوية، وفلسفة التاريخ، وفلسفة الحياة. وإليه يُعزى الجهد في استخلاص منطق مبتكر للعلوم المعنوية. ومن جهة أخرى، فإن فلسفة الحياة تستجيب لديه، لإرادة اللاعقلانية الواسعة الإنتشار في ألمانيا الحالية. أما النسبية التاريخية لديه، فتبدو وكأنها تعاصر صور الحيرة التي نشأت بعد الحرب. ويدّعي هيدغر أنه يخدم أعمال ديلتاي، عندما ينمّي فلسفته للإنسان التاريخي.

وفي وسعنا أن نجد هذه المشكلات في المجلّد الثاني. وسيكون لنا هناك أن نبين البعد الذي يفصل فلسفة الحياة التي تريد أن تكون عقلانية ودقيقة، عن اللاعقلانية المحمومة. وكذلك فإننا سنبّين أو نكشف عما يفصل نسبية ديلتاي، التي تتجاوز نفسها باستمرار، عن النسبية المستسلمة إلى درجة المسحف، والتي يأخذ بها Mannheim[1]. وأخيراً سوف نتساءل: إلى أي حدٍّ تتطابق فينومينولوجيا الإنسان التاريخي تطابقاً عميقاً مع إيحاءات ديلتاي؟

أما الآن، فإننا لاندعي أننا نجيب عن مثل هذه القضايا. وقد حاولنا، في عرضنا هذا تجنب المفاهيم التي كان لابُدَّ وأن تثير مشكلات خارجية، أو خارجة عن تفكير مؤلفنا هذا. مثال ذلك «النزعة الطبيعية Naturalisme»، أو ردّ الفعل على هذه النزعة. فإذا شئنا أن نظل معاصرين لديلتاي، فإن علينا أن نركّز على الجهد التركيبي الذي بذله. وكان هدفه الأخير، هو التعبير، بصورة موضوعية، عن عالم روحي.

---

(١) - أنظر كتابنا علم الاجتماع الألماني المعاصر. الفصل ٢، باريس، نشر دار ألكان ١٩٣٥.

أساس العلوم المعنوية

تُرى هل حَلّ ديلتاي المشكلة التي كان قد طرحها على نفسه: «أي إيجاد أساس للعلوم المعنوية؟ ولنزح من طريقنا، في البداية، طموحات الرجل الموسوعية، والتأليف بين العلوم. ولندع أيضاً جملة التحليلات المنهجية البحتة، ولنقف فقط على البحث عن المبادىء الأولى.

إن ديلتاي نفسه قد عاف الحل" السيكولوجي. وإذاً فليس ضرورياً أن نطيل في نقده. ويكفي أن نبيّن لم لا يسع السيكولوجيا أن تقوم بالوظائف التي يُكلفها بها.

وإذا نحن نظرنا الى بعض العلوم، مثل الاقتصاد أو الحقوق التي تقوم على وقائع من الدرجة الثانية، فإنه لايسعنا التأكيد بأنها تدرس حوادث أو وقائع نفسية (كالحاجة والمصلحة، والإلزام). ولكن الحقيقة هي أنه لا النظرية الاقتصادية، ولا النظرية الحقوقية، كانت من نظام نفسي في أي حال من الأحوال، على الرغم من تأكيدات بعض الاقتصادين أو بعض الحقوقيين أن كل العلاقات الممكنة الفهم للإقتصاد الكلاسيكي، أو لأية نظرية مجردة جملةً، تعبرٌ عن منطق محايث للمجموع الاقتصادي أو الحقوقي، قد يفترض سيكولوجية ما، للقرارات الإنسانية، ولكنه يتجاوزها. ومن جهة أخرى فإنه إذا كانت بعض الحوادث الاقتصادية بشرت بردود الفعل السيكولوجية لهذه الجماعة الإنسانية أو تلك، فإنه ليس في وسع السيكولوجيا العامة أن تتوقع هذه الردود، بل إن تنوّع هذه نفسها يفرض الاستعانة بالملاحظة التي ترافق العلم الاقتصادي، ولكنها لاتملك أن تكون أساساً له. وبكلمة واحدة فإن النظرية السابقة للعلم التجريبي ليست بنظرية سيكولوجية، كما لا يسع السيكولوجيا المشخّصة أن تكون أساسا لعلم الاقتصاد لأنها ليست معروفة أكثر منه، ولا أوثق يقيناً.

وأغلب الظن أننا إذا استعدنا مثال البيداغوجيا (التربية) فإن علينا أن نعترف بأن هذه يمكن أو يجب أن تستخدم نتائج السيكولوجيا. وسنكرّرُ هذا الكلام نفسه

لدى الحديث عن علوم معنوية أخرى. غير أن الأمر هنا يتعلّق بنوعٍ من التعاون، ولا علاقة له بالأساس. وحتى في التربية، فإن في وسعنا الشك بأن يكفي التحليل لتحديد الغاية المعترف بها، جملة، للتربية، إذ ليس هناك من طريقة واحدة لتصور التوازن النفسي.

وبصورة عامة، فإن السيكولوجيا لاتصلح لأن تكون أساساً للعلوم المعنوية كلها: ١- ذلك أنه لا الحوادث ولا العلاقات، ولا الشروح، بالأمور السيكولوجية دوماً، في هذه العلوم، ٢- ولأن المعارف السيكولوجية، لاتملك سمة الأولوية، ولاسمة البداهة اللتين توسّسان مشروعية ما هو علم أساسي.

بيد أننا حتى إذا استغنينا عن دلالة الـ ideen (الأفكار) حول تطوّر السيكولوجيا، نجد أن حدس ديلتاي- أي وصل العلوم المعنوية كلها- بدراسة الإنسان، حدس عميق. وخطؤه أنه قد تخيّل سيكولوجية يمكن أن تكون علماً مؤكداً للإنسان التاريخي والمشخّص، إذ يأتي قبل هذا العلم، بالضرورة. نقد المعرفة التي يكتسبها المرء عن نفسه؛ وليس هناك من علم وحيد ومتجانس يسعه أن يكون - في آن واحد - جوهر الإنسان وصوره المتعددة.

أما المنظومة الأخيرة (التي وردت في كتابه المقدمة) فإنه لامجال لنقاشها هنا. لاريب أن مفاهيمها سليمة، ولكن لانظرية «التعبير» ولا نظرية «الفهم»، ولا نظرية المفاهيم، بنظريات أُنضجت حق النضج. وليست هذه الأجزاء الغنية جداً إلا نقطة بداية، سنحتفظ منها بكثير من الآراء الخصبة جداً (مثل السمة الدائرية للمعرفة التاريخية، ومقولة الدلالة وميّزة الفكر الناظر الى الوراء الخ) غير أن الحاجة قد تكون ماسة للتدقيق في مداها وتعميق أصلها.

وأكثر من ذلك أن منطق المعرفة التاريخية يتعلق، في أعمال ديلتاي، بفلسفة معيّنة، هي فلسفته. وسواء احتفظنا بصيغة البنية أو بصيغة الدلالة، فإن المجموع دوماً محايثٌ للأجزاء. وهكذا فإن علاقات العالم ومفاهيمه تنطلق من الواقع نفسه. فالمؤرخ يدرك أويظن أنه يُدرك كلّاً ما في عهد ما. أو منتجات ما، أو تطور

ما. لكن معقولية التتابعات التاريخية ومحايثة الكل للعناصر، لاتقتضي مطلقاً كمال التلازم بين المفاهيم العلمية، وبين الواقع. وبالعكس فإن كون الماضي البشري مفهوم مباشرة، يشتمل على نتيجة لا مناص منها، هي تعدّدية التصورات الناظرة الى الوراء وضرورة تقسيم المراحل التاريخية.

ولم يع ديلتاي هذا الإلتباس، ولكنه عاد لينظر الى المشكلة بطريقة أخرى. فلكي يكون التاريخ عالمياً (شاملاً)، يجب أن يكون المجموع الذي نردُّ إليه الأحداث عالمياً أيضاً، ويجب أن يكون كل ما له دلالة أو معنى لدى المؤرخ، له المعنى نفسه لدى الجميع. ولكن إذا كانت كل إعادة إنشاءٍ أو تركيب للماضي، لا يزيد أبداً على أن يكون تماساً بين عهدين، أو بين عقلين، فإنّ مثول المجموع في الواقع، لايمنع كثرة المنظورات التاريخية. إن ديلتاي لمح مشكلة حقيقة التاريخ، ولكنه باشرها إذا صحّ هذا التعبير، من وراء المنطق. ولقد جهل ما سيكون عمل ريكيرت، وعمل ماكس فيبر، وجهدهما للإحاطة بمجال الأحكام على الماضي المقبولة لدى الجميع، بصورة مستقلة عن إدراك الجملة totalité أو الكل. إن فلسفته أقرب إلى أن تكون نقلاً وضعياً أو ترجمة لفلسفة كلية، منها إلى أن تكون نقداً للمعرفة. ولكن هذا التعبير في الواقع، وعلى نحو ماسنرى، ينتهي الى اقتضاء الوثوقية التي كان يريد تجنبها.

مشكلات التاريخ الفلسفية

ويبدو أن النتيجة التي تنتهي إليها فلسفة ديلتاي هي النسبية. ولكنه يدفع عن نفسه هذه التهمة، ويحتج على ما يُوجّه إليه من لوم على نزوعه الجمالي. فكيف نستطيع تجاوز هذه النسبية، ودمجها في حقيقة كليّة؟

ويبدو أن للنسبية في مذهب ديلتاي أصلاً مزدوجاً: فمن جمعة أولى، نقول: إن منجزات الفكر تتحوّل باستمرار، كالإنسان نفسه، وكالمجتمعات. فالقانون والفلسفة والثقافة تظلُّ تتأثر، بعضها ببعض، وتختلف عما ستكون عليه في وضع اجتماعي آخر. وتحول فكرة المنظومة إما دون ردّ الماركسية العامية أو اختصارها،

وإما دون النزعة التاريخية الكاملة المعروفة في كتابات Mannheim. وتؤلف الفلسفات مثلاً، على الرغم من اندماجها في منظومات مختلفة، تتابعاً معقولاً. ومن المستحيل أن نؤولها بصلتها مع كلٍّ اجتماعي معيّن، فقط. وعلى الرغم من كل شيء، فإن الإنسان في هذا الاتجاه لن يعرف في أغلب الظن، إلا حقائق موقتة.

ومن جهة أخرى، فإن العلم التاريخي، كما هي حال مبتكرات الذكاء كلها، جزء من مجموع، هو أيضاً مما يملكه التاريخ. فدلالة مالم يعد موجوداً تبعث الإنسان على التساؤل: أتراها لا تتغير مع الدلالة التي يهبها للوجود، أولئك الذين ينشئون العلم؟

ويبدو أن ديلتاي لم يحسن، على ما يبدو- إيضاح هذه الصعوبة. إذ لم يكن لها مكان في نظريته كفيلسوف، لأنها تتعارض مع ممارسته كمؤرخ، يبدو لعينيه أن الوعي التاريخي يقومُ على أمرين معاً: أولهما أن نجعل الماضي حاضراً حياً، والثاني أن نعالج الحاضر، كما لو أنه يخصّ الماضي. ولكن هذا التمثيل عصيٌّ إلا على من كان عالما. وإذا نظرنا، من مستوى النظرية، فربما وُضعت الحقائق كلها على المستوى نفسه. ولكن الأمر لايستقيمُ على هذه الصورة، متى نظرنا الى الإنسان من خلال التاريخ. فهنالك بالنسبة الى هذا الإنسان حاضرٌ لايمكن تشبيهه بأية لحظة أخرى، لأنه معيش. وهنالك مستقبل أثره محسوس أيضاً، لأنه موضوع للإرادة (أي أن الإرادة تتدخل في صنعه).

وحقاً فإن في وسعنا باسم الموضوعية العلمية، أن نحرص على التجرّد. ولكن من العبث التملّص من الصعوبات الفلسفية بهذه الصورة. فأبعاد الزمن تظل بارزة، حتى بالنسبة للمؤرخ، مما يفرض علينا أن نعملَ لإيضاح هذا التآزر بين الحياة الحالية، وبين النظر الى الوراء. ثم إن موضوعية المعرفة المضمونة بهذا التجرّد المزعوم، تسجن المذهبَ في مجال التأمل الخالص، حتى إن ديلتاي لاينجح في الوصول، لا إلى تعليم نوعٍ ما من الأخلاق، ولا إلى تعريفِ مشخّص لموقفٍ ما،

ولما كان يجهل الفعلَ فإنه يهمل مقولة الحاضر ولايصل إلى فلسفة تطويرية أو تحديثية .

أما الصيرورة التي لاتتوقف في كل ماهو إنساني ، فإن ديلتاي كان يحاول تجاوزها ، بالتأكيد على أن المجموعَ الشاملَ (الكون كلّه) يدخل في الصيرورة خلال التاريخ أو على أن الحقيقة الكلّية ، تنشأ عن كل الفلسفات الجزئية . غير أنه يعود فيقع في فلسفة الموضوعات[1] التي كان يخشاها أكبر الخشية ، إذ أنى لنا أن نبرِّر هذه الأحكام؟ إن من السهل ، بمقدار ما هو مجرّد المجانية ، أن ندَّعي أن التطور الكلي ينشيء الحقيقة الشاملة ، إذ أنى لنا أن نعرف ذلك مادمنا -بحكم التعريف - لانعرف إلا النسبي والخاص؟ أما حلّ هيجل ، فإنه يقتضي التحقق المتنامي للحقيقة . ولكن إذا كنا لانملك أية نظرية ، وكنا أيضاً مغمورين بمدِّ التاريخ ، ولا ننجح في تجاوز الزمن عن طريق عموميات سيكولوجية . عندئذٍ لايكون لنا من مخرج إلا في الإيمان ، إذ لايمكن التأكد من وجود حقيقةٍ ليست في متناول عقولنا كما لا برهان عليها . لاريب أن هذه الموضوعة ، ستقيل بسهولة . وإذا تعمقنا في النظر قلنا إنها تقوم على الثقة بالإنسان والديمومة . فالحقيقة تتطوّر لأن الإنسانَ يخلق نفسه بنفسه . أما على المستوى الفلسفي فإن أية موضوعة ، مهما تكن محبّبة ، تظل برهاناً على ضعف الفكر pensée. ومالم يتعلق الأمر بنقيضه antinomie أخيرة . فإذا كنا نحن نملك الحقيقة . أفلا يعني ذلك أن التاريخ قد توقف . وإذا لم يكن هناك لاحقيقة ولاتقدم فهل يكون هنالك من تاريخ أيضاً؟

وبصورة أخرى ، فإن فلسفة ديلتاي تنتهي إلى الإخفاق . كان الرجل يتقلّب بين نزعتين ، إحداهما تشدّه إلى البيوغرافيا (تراجم الحياة) والثانية تشدّه الى التاريخ الشامل . ولايبدو أنه وجد الوسيلة للتوفيق بينهما .

وكانت علاقةُ الفرد بالكلّ ، في نظره ، سرَّ التاريخ . فهل يستطيع العلم أن يضمنَ لنا الطريق؟ إن السيكولوجيا التحليلية تستخدم مفهوم المجموع المكتسب ،

١ـ الموضوعة ، هي حقيقة نقبلها بلا برهان ، وفلسفة الموضوعات تفهم بهذه الصورة

لإيضاح الصورة التي يتمّ بها للفرد تمثّل التراث الجمعي. وتبيّن لنا ملاحظة الواقع كيف أن التعاونَ بين الناس يخلق الأعمال والمؤسسات والعلم والفلسفة، التي تظل قائمة بعد الأفراد، وتهب حياتهم معنى.

ومع ذلك فإنه يبقى أن البيوغرافيا (ترجمة الحياة) تعتبر بمثابة النوع التاريخي المتميّز، لأن الشخص (أو الفرد) هو القيمة الفورية المباشرة، والعليا. ولأن العصور لا تتحقق إلا بالعبقريات التي تهب صورة مكتملة للثروات المنتشرة في جماعة ما. غير أن تخيّل المعرفة التاريخية قد كشف لنا أن خصوصيةَ الكائنات والأحداث، تمحي في الفكر pensée الناظر الى الخلف. وتحتفظ الذكرى بالأحداث التي غيّرت أو أغنت الروح الموضوعية. وحقاً فإن البيوغرافي (المترجم) يعيد الفرد الى محيط. والمحيط، كما نعرف، يدلّ على التربية المتلقاة، والتأثرات التي عونيت، واللقاءات الانسانية، وكل المبادلات التي ينسج الفرد مصيره بها. وآخر الأمر هو أن البيوغرافي، عهدٌ رُئي من خلال إنسان. ولكن ألا يبقى مع ذلك، اتجاه مزدوج متنافر . . . . . . إذ ما الذي يضمن لنا أن المترجم (البيوغرافي) سيختار من الأحداث ما يتطابق مع اصطفاء يمليه «الكلي».

ويبرز التناقض إذا نحن - بدلاً من التفكير بغياب ماهو فردي- في الحياة-الموضوع، حاولنا أن نفهم كيف يتكوّن الكلي الشامل في الفرد-الذات.

وكنا أوضحنا ذلك الحلّ الذي يشير اليه ديلتاي. فالفرد تاريخي قبل أن يكون مؤرخاً. ولكن مادامت فكرة الفردية نفسها لاتتغيّر، فإن الغموض يظل قائماً. فإما أن الروح الفردية محدودة، كالعضوية والطبع، وعندئذ كيف يستطيع الانسان استيعاب الإنسانية كلها؟ وأما أن تكون أعلى من الفردية، لأنها قادرة على التفكير فيها، والتفكير في ذاتها معاً. ولكن ألا ينبغي عندئذ أن نعدل عن مبدأ فلسفة الحياة، الذي يرى أن المجموع النفسي يظل دوماً هو الذات؟

أما أن هذه الصعوبة فرضت نفسها على ديلتاي فعلا، فبرهانه موجود في المقتطفات الأخيرة. فهو يتحدّث فيها عن وحدة الطبيعة الإنسانية. ويشير الى ليبتز

الذي يرى أن فكر كل إنسان مجرّد انعكاس لفكر الجميع . بل إنه ليشير حتى إلى هيجل . لكنه لا يقف ولا يمكن أن يقف عند أي حلّ، إذ أنى له أن يُدخل في نظريته هذا التعادلَ بين العالم الأصغر والعالم الأكبر؟

وكان ديلتاي يعيب على هيجل أنه ضحّى بالفرد من أجل الكل، في فلسفته للتاريخ . والواقع أننا لانرى في نظريته هو (ديلتاي) سلاماً أكبر للفرد . ونحن لانفهم هذه النتيجة المحتومة، لأن الفرد الذي تفلسف هو الفرد . ومن جهة أخرى فإن الكلّي مقبول كموضوعة أو موحى به، ولكنه لم يوضع موضع التفكير، ولا أثبت . ويبقى صحيحاً مع ذلك، أن الإنسان لايبقى حياً إلا بمقدار ما يتجاوز نفسه، أو يتموضع : فكيف إذاً نهب أكبر القيمة لهذا الذي أدين وحُكم عليه بالفناء؟ وهل الغاية العليا هي أن نعيش لنحقق أنفسنا أو أن نبدع ونخلق؟

ولقد حاول ديلتاي - مستفيداً من تجربته في التاريخ - أن يؤلف بين الفلسفة الشعرية، والفلسفة بمعناها التقني . فكأن هيجل ونيتشيه قد تصالحا، إن صحّ هذا القول، بالاعتماد على الطريقة العلمية . ولكن هل نجحت هذه المحاولة المتناقضة؟

وسيُعترف لديلتاي بالتأكيد، أن تفكيره في الفلسفة، كانت له دلالة تاريخية . وكان ضرورياً . وكان فوق ذلك يجيب عن سؤال لا ننتهي من طرحه : ترى ماذا نفعل إن هجر الإنسان إيمانه بالفلسفة، على كونه أستاذاً لها؟ ولنقل بشكل أوضح : ماذا نفعل بالفلسفة عندما نؤمن بأن العلم الوضعي وحده، هو الذي يبلغ الحقيقة التي تفرض نفسها على الجميع؟ وبمعنى آخر : إن هذا التساؤل الذي تطرحه الفلسفة على نفسها، سؤال خالد، كالفلسفة نفسها . فالتفلسف هو دوماً بحث عن فلسفة .

ونتساءل إذاً، عن قيمة هذه النتائج التي وصل إليها ديلتيه . ونقول إنه كان يعيب على نيتشه أنه لا يصل إلى تبرير وعظه، وقلب سلّم القيم المألوفة، لأنه يتجه إلى الفرد المعزول عن الأعمال الجمعية . ولكن هل ينجح ديلتيه حيث أخفق

الآخرون؟ وكيف نختار بين القيم التي لا سبيل الى المصالحة بينها؟ وسيردُّ علينا بالقول إننا بالاعتماد على الفهم التاريخي نضع أنفسنا في المجموع الذي يتطوَّر، ويعي الاستمرارية التاريخية لما هو آنيٌّ ولما يجب أن يكون عليه المستقبل. لكن ديلتيه نفسه هو الذي يعلن أنه مامن مجتمعٍ يكون مُوَحَّداً أبداً. والتطور لايمضي على خط واحد. وأكثر من ذلك أن إعادة إنشاء الماضي تعبّر دوماً عما نحن عليه. فكيف تتيح لنا هذه الاستعادة- بصورة مقبولة من الجميع- اتخاذ القرارات التي يجب أن نلتزم بها؟ إن حقيقة الكل، حتى ولو التزمنا بها، بعملٍ إيمانيٍّ، لاقيمة لها إلا في عالم التأمل، لأنها تحيط بلاتمييز بكل الأعمال الإنسانية، شريطة أن تنتظم داخل صيرورة العقل.

* * *

ترى هل نستعين ببنية المنظومات الفلسفية؟ إن مثل هذا الجواب الذي قد يكفي حاجات التأمل وحدها، دون أن يكفي لحاجات الفعل، قد يُعرِّضنا، لاعتراض سهل. ذلك أن قانون تطور المنظومات ليس وحيد الاتجاه، لأن تنامي هذه المذاهب (النظم الفلسفية وأمثالها) ليس مقرراً سلفاً. والآن هل يتعلق الأمر بالفلسفة؟ إنه يمكن أن يقال: إنه يجب عليها اليوم أن تلتزم بالواقع، وأن تشبّع بالطريقة العلمية. لكن المحتوى الذي يجب أن يَملأ تصوّرنا للعالم، يتعلق بوجود البشر. فكيف رذن سنحدّد نحن وجودنا؟ إنه مامن نظام يؤدّي إلى نتيجة تفرض نفسها بصورة آمرة، مالم تكن رؤيتنا للعام موجّهة بإرادة قائمة حالياً. إن كل هذه المجاميع تكاد تردّنا إلى مصدرها الأول، إلى الحياة نفسها، التي يقوم جوهرها على الخلق المستمر دون أن تتجمد أبداً[1].

إن الحياة لاتتعرف نفسها إلا بصورة غير مباشرة وجزئية، وميزة الفكر الناظر الى الوراء هي أنه ينتهي الى أولوية التأمل. بيد أننا كلما ازددنا استسلاماً للتاريخ، كبرت حاجتنا أو عزمنا على الحياة، أي على الاختيار.

---

(١) - أنظر الملاحظة E والملاحظة F في نهاية الكتاب.

الفصل الثاني
منطق التاريخ وفلسفة القيم
(ريكيرت Rickert)

مقدمة

لن نتعثر في هذا الفصل، بنفس الصعوبات التي لقيناها في الفصل السابق. ذلك أن فلسفة التاريخ لدى ريكيرت[1]، تتألف قبل كل شيء، من منطق للمعرفة أو نظرية للـ Begriffsbildung . ولايعني ريكيرت بهذه الكلمة، طريقة تكوين المفاهيم وحدها، ولكنه يعني طريقة الحكم. بيد أن التفكير يعني إصدار أحكام. وعلى ذلك فإن تحليل نظرية المعرفة، هو مبدأ المعارفية أو الابيستمولوجيا. إن هذه وحدها تسمح لنا بتقديم جواب عن المشكلة الحرجة. ترى في أي الشروط يصبح بالإمكان إعادة إنشاء الماضي بصورة يسعها فيها أن تطمح إلى أن تكون صحيحة عالمياً؟ إن أمامنا نوعاً من الميتودولوجيا[2] المذهبية (أو المنظمة) وهي دون نظرية المعرفة وفوق الابسيتمولوجيا (المعارفية) المشخّصة.

والحق أن ريكيرت، مثل ديلتاي، يطمع في تقديم مذهب متكامل. ففلسفة التاريخ النقدية هي الحدُّ الأخير لتنامٍ نقدي، أطروحته هي الوثوقية (الدوغماتية)، ونقيضها هو الريبية، وجدلية العقل التاريخي(والعقل هنا هو المقابل لكلمة raison).

وأدق من ذلك قولُنا: إن المنطق التاريخي مسبوق بتفكير متعالٍ، يوضح الصور (أو الأشكال الكلية للتجربة)، قبل أي تمييز للطريقة؛ وهو خاضع لنوع معيَّن من تأويل الكانطية، متبوع بفلسفة للقيم تساعد على شرح سمات المحاكمة التاريخية وتبريرها. يمكننا إذاً أن نتساءل: هل لنا الحق في عزل المنطق؟

---

(١) - انظر الملاحظة رقم ١ في آخر الكتاب.

(٢) - كلمة ميتودولوجيا تعني علم مناهج البحث. وتستخدم كلمة المذهب كمقابل لكلمة systéme.

وعلى الرغم من هذه التحفظات، فإنه يبدو لي أن من المشروع، إلى حدٍّ كبير أن نفصل المنطق عن مجموع فلسفة ريكيرت. ونقول أول مانقول: إنه لانظرية، المعرفة ولانظرية القيم، هنا، بنظريات تاريخية في الجوهر. إن المذهب النقدي، لدى ديلتاي يختلط بفلسفة معيّنة للتاريخ، لأن تأمل العقل ذاته، هو في ذاته امر تاريخي. وبالعكس، فإن ريكيرت يدرس العلاقات الخالدة بين الذات والموضوع، كما لو أن هذا أو ذاك غير خاضعين لتقلبات الصيرورة والديمومة. أما نظرية القيم فإنها ليست إلا تأملاً في الماضي وفي التطور الإنساني، ويبرهن على القيم العالمية بالاعتماد على محاكمات منطقية تماماً، إذ لايسعنا أن نرفض الحقيقة من غير العدول عن التفكير.

ولاريب أننا لن نهمل نظرية القيم، كل الإهمال، لكننا سنعرضها بايجاز بمقدار ماتستجيب لمشكلات التاريخ: فكلٌّ من التاريخ العلم والتاريخ الكلي وفلسفة التاريخ، إنما يتميز بمنظومة الاستناد التي تُستخدم، وبالطريقة التي تعاد بها الوقائع الى القيم. وأخيراً فإن ريكيرت يطمح الى الكليةَ uninversalite أو الشمول الكامل، من غير أن يُضحّي بحقيقة الصيرورة، وهذا ما يحلُّ واحدة من النقائض (أو التعارضات) الأساسية للفلسفة التاريخية.

أما النقد المتعالي (أو المتسامي) ففي وسعنا غضُّ النظر عنه تماماً. وسنمضي في العرض التالي، على نحو مافعل ريكيرت نفسه، «بدءاً من الواقع كما يبدو لأعيننا». ولنا الحق في تجاهل اقتضائه قيماً أو اشكالاً. فكل شيء يمضي في نظرية التاريخ كما لو أن مفهوم الواقع الحقيقي واضح للجميع.

وأخيراً فإن المنطق التاريخي ربّما بدا أقوى وأعمق. وربما كان فهمنا له أفضل، لو كان في وسعنا أن نعرض طريقة التفلسف التي تواكبه ويأخذ بها. ولنكتف ببعض الإشارات. إن الكانطية ربّما عرِّفت بأنها نظرية في القيم (أو مذهب فيها). ذلك أن كانط يُدخل بين الريبية التي تقودنا الى السيكولوجيا، وبين التعالي الميتافيزيكي، مستوى جديداً هو مستوى الأشياء التي لاوجود لها، ولكنها تستحق (أن تفرض

نفسها على جميع الناس بصورة مستقلة عن المصالح والرغبات) . فالذاتية المتعالية هي الضمانة الوحيدة للشمول أو العالمية بدلاً من القول : إنها تؤدّي إلى النسبية . ثم إن الأنا التي هي الموضوع في آن واحد، مبدأ كل حقيقة وقاعدتها . ولكن الحقيقة قيمة . وعلى ذلك فإن المنطق جزءٌ من نظرية المعرفة . وليس هناك من وجود سابق لفعل المعرفة (كأن المعرفة شرط للوجود) .

لنكتف إذاً بهذه الإشارات التي ربّما كان لها أن تبرِّر التقسيمات التي نحن مرغمون على القيام بها . ولنقل إن نظرية الأشكال التاريخية (التي كُتبت قبل أن يتم إعداد المذهب) ، تكتفي بذاتها . إنها تفتح آفاقاً ولكنها لاتفترض نتائج مسبقة .

١- العرض

يعرض ريكيرت نظريته تبعاً لنظام معيّن أو تسلسل تركيبي، يبدأ من المتَّصل الحسّي، ويعيد تركيب التاريخ الحقيقي بإضافة بعض السمات، ماضياً دوماً من الشكلي الى المادي . وليس لنا إلا أن نتابع لحظات هذا التسلسل (أو التنامي) لكي نبحث في : حدود علوم الطبيعة وطريقة التفريد وتاريخ الثقافة والفهم . وأساس الموضوعية ونظرية القيم وعلم التاريخ وفلسفته .

حدود العلوم الطبيعية

إن الحقيقة الواقعية المحيطة بنا، والتي نحاول أن نعرفها، تبدو لنا ثنائية اللاتناهي، في مجال الشمول ، وفي مجال الشدَّة . فالأشياء تمتد في المكان والحوادث تمتد في الزمان بلاحدود . وكل سنتمتر من المادة ينطوي على صفات أو سمات لاحصر لها . ولايكفي القول : إن ورقتين من نفس الشجرة تبدوان مختلفتين بل نحن لن ننتهي من استنفاد مظاهر تسنناتها وألیافها وألوانها . فهذا اللاتناهي الذي يَسِمُ العالم المعروض على إدراكنا، يتحدّى قدرتنا على الفهم .

لكن العلم طريقة ما في التفكير في العالم . وهو يتألف من أحكام تَصحُّ على الواقع، لامن صُور تستعيده . وهي تتناول شيئاً محدوداً، وإلا فإنه سيرهق نفسه عبثاً

في محاولة الوصول إلى غاية عصيّة على قدراتنا . وهو يتجه الى إنشاء شكل تركيبي forme synthétique. أما الشروط الأساسية للمعرفة ، فإنها تنشأ عن هذا النزاع بين لاتناهي مدركاتنا وبين محدودية علمنا . وتشترك العلوم كلها بسمة عامة : فهي تتجاوز اللاتناهي الحسّي ، وتتميّز بالطريقة التي تكتفي بها لتحقيق الضرورة المتماثلة .

وهناك في الأساس نوعان من العلوم ، لأن هناك طريقتين لتجاوز اللاتناهي المحسوس . ففي الحالة الأولى نشرح الواقع بالاعتماد على قوانينه . أما في الحالة الثانية ، فإننا ننظمه في صيرورة فريدة . و تُصطفى المادة بردِّها إلى قيم . ويظهر مثلُ هذا الفصل متى صغناه لاتبديهاً فقط بل استنفاداً (يستنفد كلّ ما في مجاله) . فنحن نهتم بالقانون أو نهتم بالحادث ، وبالعمومية ، أو بالفرادة . إن موضوع العلم محدود ، بسبب العلاقات التي تصل بين أجزاء العالم ، أو بسبب القيم التي تعمره وتميّز أشياءه بعضها عن بعض .

وكل علم[1] يستخدم كلمات ومفاهيم . ويبدأ يردّ اللامتناهي المحسوس (أي باختصاره وتبسيطه) إلى دلالات معيّنة ، محدّدة ، لإحلالها محل الصور التي لا تحصى والقليلة الدقة . وحقاً فإن الكلمة ليست جملة آثار مادية نراها على الورق ، أو جملة حركات في الهواء ، بل إن لها «معنى» يظل هو هو ، حتى ولو ظهرت الكلمة في أشكال حسّية متعددة . وتصلح هذه الدلالة للإشارة إلى حوادث عديدة . إنها عامة .

ولاتقوم الكلمة بوظيفتها حق القيام ، إلا إذا كان لها معنى دقيق . وبتعبير آخر ، إلا إذا قابلت مفهوماً ما . والحق أن المفهوم يتجاوز اللانهائي المزدوج . وكما هي الحال في السمات التي تعرّف هذا المعنى ، فإن الأشياء التي تدخل في «الماصدق» ذات عدد متناه . ولن ندخل في متاهة تعداد الصفات ، ولا في الجمع الذي لاينتهي

---

(١) – نجد نظرية الحكم الفيزيائي ، معروضة في الفصل الأول ، ص : ٣١ - ١٠٢ من كتاب ريكيرت الذي عنوانه : BEGRIFFSBILDUMY.

للأشياء المتغايرة. فالمعنى الكلي إذاً (أي المفهوم) عام. وهو يصح على جملة من الحالات الخاصة. ولما كان كل فكر مفهومي السمات فإن كل علم مادام يستخدم المعاني الكلية، سيكون عاماً كذلك.

ولكن المعنى الكلي وحده لاينجح في تجاوز المحسوس اللامتناهي. والحق أنه يُعرَّف بحكم أو بعدة أحكام، مؤلفة من كلمات. ولكن هذه الأخيرة تحتفظ بسمات أصلها التجريبي. وهي تردّنا الى حدسٍ ما؛ إنها لاتضمن إذاً سلامة العلاقة التي أقامها المعنى. وطمعاً بتبرير وحدة السمات، وتجميع الموجودات، في المعنى الكلي فإنه لاينبغي أن نعود الى الكلمات، بل أن نرقى الى الحكم. ويظل المعنى الكلّي سليماً، صحيحاً يقينياً، إذا كانت الأحكام التي يقتضيها سليمة[1].

ولكن ما هي الشروط الضرورية لضمان هذه السلامة؟ إن صحة الحكم تقتضي فيما هو معروف، ألا تكون العلاقة التي يقيمها بين حدّين ذات صلة باللحظة والمكان اللذين لوحظت فيهما. وحقاً فإننا لانتجاوز الحسّي اللامتناهي إلا بفضل الضرورة. وهذه وحدها هي التي تضمن حسن انطباق مفاهيمها على دلالتها: وليس لهذه من معنى إلا إذا كانت تقابل انتظامات معينة، أو تشتق من بنية العالم.

لاريب أنه يمكن تصوُّر علم يكتفي بمفاهيم (معان كلية) عامة ويقف فيها عند حدود التصنيف. ولكنّ هذا العلم لا يسعه أن يتجاوز اللامتناهي العظيم الشدّة، أو اللامتناهي العظيم الامتداد، بهذه الصورة. ثم إننا نستخدم التصنيفات بمقدار ماتكون غير عشوائية، ولكن يجب - لكي يكون التصنيف طبيعياً- أن نكون قد استخلصنا السمات الأساسية أو البسيطة. وهكذا فإننا نُردُّ الى أحكام تصلح لشرح الحوادث لا لتنظيمها فحسب. وليس هناك من تصنيف له معنى، بالنسبة إلينا إلا إذا كان يهدف الى شرح الحوادث بقوانينها.

---

(١) - من المعروف أن كلمة (concept) تترجم تترجم بعدة كلمات، هي التصوُّر والمفهوم والمعنى الكلي. وكلمة التصورّ هي التي يحرص عليها كتاب مصطلحات الفلسفة، الذي وضعه أبو العلاء عفيفي ورفاقه.

والقانون الطبيعي نموذج للمعرفة العلمية. وتُردُّ المعاني الكليّة (أوالمفاهيم) الحقيقية الى مجموعة من القوانين. أما عموميتها (أو شمولها) فإنها تشتق من ضرورة الأحكام الضمنية الموجودة فيها بالقوة، والتي تحدِّدها (أوتعرِّفها). وإذا لم نرد أن نأخذ من الحوادث إلا سماتها العامة، فإنه يجب أن نستخلص، بالتحليل عامل الثبوت فيها، لا بمراكمة التجارب، بل بالتحليل. وعلى ذلك فإن المفهوم العلمي يزداد كماله، بمقدار مايستقل عن الحدس الحسّي. وعلى الأشياء أن تمكننا من تحليلها وردّها الى علاقات، لأن الأشياء ليست الا معطيات الواقع، وهي عصيّة على الفكر. والمثل الأعلى لعلوم الطبيعة، لا يكون قد بُلغ إلا إذا أصبحت العلوم التي تُجمع في منظومةٍ وحيدةٍ لاتشتمل الا على مفهوم واحد للأشياء كلها. ويفترض العلم الأساسي وجود «الذرات»: وكل شيء سيُشرح بعد ذلك، بعلاقات بين هذه الذرات. أما مفاهيم الأشياء التي يُدخلها علمٌ ما، أدنى من حدود العلم الذي عرّفناه (كالعضوية، والأجسام الكيماوية والضوء أو الصوت) فإنها ستنحل في العلم الأعلى، إلى علاقات، ومتى اكتمل العلمُ، قام عندئذٍ على سند وحيد، أي على علاقات لاحصر لها.

ويصحّ مثل هذا العلم بالنسبة للعالم كلّه. ولكنه سيكون بعيداً جداً عن نقطة بدايته التي هي المعطى الحسّي. بل إنه ليمكننا القول: كلما ازداد العلم تقدماً ازداد بعداً عن العناصر المستمدة من الواقع المباشر. لابدّ إذاً أن يبقى حدٌّ لايمكن تجاوزه بالنسبة لعلم الطبيعة: وهو الشيء المفرد أو الحادث الخالص، بماله من سمات حاصة، وهو الذي سيظل بعيداً دوماً عن مفاهيم العلوم الطبيعية. يمكن القول إذن إن عالم العلم يصبح خيالياً أكثر فأكثر، أي غير واقعي، وهذا إن كنا نفهم من كلمة الواقعي «عالم مدركاتنا»: أو قل إن حدد علوم الطبيعة هي الواقع نفسه، فيما له من تفرُّد.

علم المفرد وعلم الثقافة

يوحي إلينا تحليل علوم الطبيعة إذن، بوجود مفهوم أول للحادث التاريخي، هو الشيء المفرد.

ولكن الفردي، بهذا المعنى، ليس موضوعاً للعلوم التاريخية، وهو بعيد التناول عن كل معرفة مفهومية، أي عن كل فكر. ومن جهة أخرى نحن نستخدم في العلوم كلها، كلمات ومفاهيم ذات دلالة عامة. المشكلة الحقيقية إذن ليست في أن نتصوّر إنشاء علم يصل الى المعطى المفرد الذي تهمله كل فيزياء بل هو فقط في إنشاء علم يحتفظ، بالاعتماد على أدوات عامة، بشيء من الواقع الفردي، أكثر من ذاك الذي تحتفظ به علوم الطبيعة، أو قل تتجه مفاهيمه اتجاهاً آخر.

ونحن نعيش في عالم من الفرديات. فأشيائي الخاصة المألوفة موجودة بالنسبة إليّ في كلّ مالها من فرادة. فطاولتي وكرسيي، وحاملة أقلامي، تظهر لي جميلة، مفيدة، عملية الخ. ثم إن كلمات الأشخاص المحيطين بي، وإشاراتهم قد تروقني أو تزعجني الخ، فالأعمال والأشياء إذن متفردة بالقيمة الحياتية أو الأخلاقية التي أعزوها اليها. ولما كانت الطاولة كقطعة من الأثاث، لها وظيفتها، فإنها ذات معنى. ولن يسعني أن أجزّئها الى أجزاء، من دون أن أحذف وجودها نفسه، أي أن معنى قطعة الأثاث، يُحيل الشيء القابل للتقسيم في الأصل، الى شيء لايقبل الانقسام. وكل شيء إذا نُظر اليه بهذه الصورة هو فردٌ مفرد، لابالمعنى الشائع، من حيث أنه يوجد هنا، وفي هذه اللحظة من الزمان، وله هذه الرائحة أو هذا الشكل، بل هو شيء لايقبل الانقسام، أو مفرد بمعنى أنه واحد، مكتمل، وإلا فإنه لن يكون موجوداً.

ويكفي أن نمدِّد الى العلم هذا الموقف، موقف الحياة، لكي نعرف الموضوع الخاص بالتاريخ. فالعلم ينظّم العالم التاريخي بردّه الى القيم، مادةً عديمة الشكل، كما أن الناس بما لهم من إرادات ورغبات وأحكام قيم ينوّعون العالم الحيادي الذي يُعرض على تفكيرهم. وسرعان ما نحلُّ المشكلة المزدوجة المطروحة: أي الاحتفاظ في العلم بفردية الأشياء من دون أن تضيع في لا تناهي الصفات. فموضوع التاريخ هو الأفراد، وهو يصطفي مادته برد الحوادث الى قيم.

ولنذكر مثلين مستعارين من كتاب ريكيرت نفسه لنوضح تفكيره توضيحاً جيداً: إن أكبر ماسة في العالم هي الكوهينور Kohinoor وهي غير قابلة للقسمة (أي فريدة)، من حيث أننا نردّها الى قيمة الماس، ومعناها متصل بنوعيتها الفريدة. فإذا هي تحطمت فإنها تفقد القيمة التي تُمثِّلها لنا. إن فرادتها مطلقة ومصطنعة. وهي تقوم بكل مافيها على إرادتنا. ولكن لايسعها أن تزول من غير أن يكون الموضوع نفسه، من حيث هو موضوع تاريخي، قد زال من الوجود. وكذلك فإن لون المعطف الذي كان فريدريك الثاني يرتديه في معركة روسباخ Rossbach، شيء لا أهمية له. لاريب أن هذا اللون قد يلفت انتباهنا، لو كان علينا أن ندرس البدلة في ذلك العهد، أو طباع الملك. وكل مثال على بعض التفاصيل التافهة، سيبدو دوماً موضوعَ متابعة وشك. ومع ذلك فإننا نشعر ان عدداً لامتناهياً، من حوادث الماضي، قد حُذف من التاريخ. ولولا ذلك لما انتهينا من رصد لون بشرة كليوباترا، قطعة بعد قطعة، ولا وصف معطف فريدريك الثاني (في حقيقته المادية).

وهكذا يُحِلّ محَلَّ العالم الامتناهي للأشياء الحسيّة، عالماً محدوداً من «الفرديات» ذات الأهمية (من أشخاص وأعمال وأشياء). وتقوم القيم بنفس الوظيفة التي تقوم بها قوانين الطبيعة، ولكن بشكل آخر. فهي تتيح لنا أن نميز الشيء الهام من الشيء الثانوي، وما هو هام، مما لايستحق أن نقف عنده. ففي الحالة الأولى (حالة علوم الطبيعة) نحتفظ بالروابط الثابتة من الصفات، أو بما يتكرَّر فيها من العلاقات الضرورية. أما في الحال الثانية، فنحن نختار من الواقع ما يناسب القيم التي يؤثرها الناس الذين ندرسهم كالجمال والحقيقة والثقافة.

وببساطة نقول: إن علينا أن نضيف الى هذا، قولنا إن المؤرخ يمضي الى ماوراء مايقتضيه الفكر المفهومي الحق. فهو يضيف عدداً كبيراً من التفاصيل التي تعيد الحياة والألوان الى هذه الفرادات «التي زالت من الوجود. لكن لمنطق التاريخ الحق في الاكتفاء بتحليل الأحكام التاريخية وحدها. وتحمل هذه الأحكامُ الأخيرة على أفراد مختارين وذلك بردّ وقائع الماضي الى قيم. وليس في هذا المبدأ من شيء خفي. إنه

يكتفي بصياغة هذه الحقيقة المبتذلة، بكلمات دقيقة: فنحن لانقف من الأشياء الميتة إلا على ما يهمّنا ويثير عواطفنا لسبب أو لآخر.

إن مثل هذا التعريف للتاريخ ناقص من جهتين. فهو لا يشير الى الصنورة التي يقدّم بها التاريخ، كما لا يشير إلى ما يعادل ذلك الجهد المبذول لاكتشاف القوانين الأشمل فالأكثر شمولاً. ومن جهة ثانية، فإنه شكلي جداً، ولا يوضح (الموضوع) أو الشيء الذي يتقبّل هذا الإيضاح.

ثم إن المؤرخ لايكتفي بتقرير الوقائع. وكما أن شرح الحوادث يتم بقانون يندمج في إطار مجموعة من القوانين، فكذلك هي حال الحادث الذي لايتخذ معناه إلا في إطار جملة عامة. غير أن الجملة التاريخية ليست حَدّاً أشمل، أو علاقة تصحّ على أكبر عدد من الحالات الخاصة. فالمجموع مفرد وحيد، كالحادث نفسه تماماً. ولم يكن هناك من امبراطورية رومانية الا مرة واحدة ـ وكذلك سيزار. ويعني ذلك أن علاقة حادث بالظرف الذي تمّ فيه، هي علاقة جزء بكل، لاعلاقة خاص بعام، أو علاقة مثال بقانون.

ومثل ذلك أن نقول: إن هذه الجملة لا تكون موجودة إلا بفضل المبدأ نفسه، مبدأ العلاقة بالقيم. فالمؤرخ «يُقَطّع» الجمل كالأفراد، تبعاً لغاية بحثه، وتبعاً للأشياء التي تبدو له ممتعة أو مفيدة. إنه يدرس تاريخ فنٍ ما، أو مدرسة ما، أو دولة أو حرب. وهذه وحدات متنوعة من الدلالات. وبتعبير آخر إنها علاقات حقائق محسوسة بنوعٍ من القيم.

وكما يُحدِّد المؤرخ واقعة ما في المكان الاجتماعي، فكذلك يُحدّد وضعَها في الزمان، في نوع فريد من التطور، تنشأ فرادته عن تطبيق المبدأ نفسه. ويميّز ريكيرت سبعة معان لمفهوم التطور. ولسنا بحاجة الى الدخول في التفاصيل. ولهذا نكتفي بالفكرة الأساسية. إن المؤرخ ليس بحاجة لا إلى الفكرة الأخلاقية للتطور، ولا للفكرة الميتافيزيكية لصيرورةٍ يُعدّ حدُّها الأخير غاية ومبدأ. ولكن فكرة تغيّر

بسيط، أو تحول موجة لاتكفيه. إذ يجب في تقطيع صيرورة واحدة، أو في فصل الشيء الأساسي. عما لا قيمة له، أن نعيد فترة تاريخية ما، إلى قيمة معينة (كالوحدة الألمانية مثلاً) ثم نحتفظ في روايتنا بالأحداث التي ساهمت في تحقيق الأمبراطورية. وهذا يعني أننا نهب تاريخنا ماينبغي له من الوحدة، عندما نقصر الحديث على التحقيق المتنامي لهذه القيمة. واذا مدّدنا هذا المبدأ نفسه، الى تتابع الأحداث في الزمان، أمكننا أن نشرح التفريد هنا أيضاً. وكذلك أن نشرح الاصطفاء.

بيد أنه لايكفي تقديم صورة مناسبة لإعادة تركيب الماضي. وصحيح أن الردّ الى القيم يسمح لنا باختيار الشيء الأساسي، وتوحيد جمل totalites، وتنظيم تطورات. ولكن متى انتهينا من هذا الاصطفاء الأول، وعزلنا الأشياء التي تهمنا، نعود من جديد، لنبحث عن الأسباب، من دون الاهتمام بالقيمة الذاتية لكل منها. وربما تحدّثنا عن أمر عارض (كسقوط حجرة، أو مرض طاريء لشخص ما) إذا كان قد أثر بشكل ما في المواد الأولية للعلم، أي تلك الأشياء التي رددناها مباشرة الى القيم ولا يمكن أن نجعل من النجع ذلك السبب الوحيد للإصطفاء، لأن لكل حادث نتائجه على مستوى الحتمية الطبيعية. وقد تتطاول هذه النتائج بلانهاية، ولكن ذلك لايجرّدها من وظيفتها التي لايمكن إهمالها- إذا نحن أوّلناها كما قلنا.

يبدو لنا إذاً أن التاريخ يحتفظ بالواقعة الفردية (أي بالحوادث الجزئية) بمعان ثلاثة: فهو ينشيء فرديات individualités، ويضعها في مكانها، في مُركّب فريد يدرجها في تطوّر وحيد. ومتى اكتمل علم الطبيعة فإنه سيشرح الواقع بالاعتماد على عناصر وعلاقات بين هذه العناصر. وكذلك فإن التاريخ الكلّي سيكون في التفرد مثيلاً لاعلان حرب ١٩١٤ أي أنه سيعيد كتابة التاريخ البشري.

* * *

ويظهر التضاد بين نوعي العلوم المذكورين أنفاً، متى قابلنا الغاية الأخيرة التي تسعى إليها الفيزياء من جهة أولى، بالغاية الأخيرة التي يسعى اليها التاريخ من جهة ثانية. فهذا يسعى وراء ماهو وحيد أو فريد. وتلك تسعى آخر الأمر، الى الضروري والعام أو الكليّ.

وينطبق هذا التضاد على الغايات الأخيرة للبحث. فإذا نحن نظرنا الى الوسائل، وجدنا أن التفرّد والشمول يُستخدمان في العلوم كلها.

والواقع أننا نلاحظ خمسة أشكال من العموميات * التاريخية. فالكلمات والمعاني الكلية (المفاهيم) التي يستخدمها المؤرخ، عامة: فأنا مثلاً أصف شخصاً ما بين أشخاص الماضي، كما أصف المصباح الذي أراه أمامي، مستخدماً نعوتاً (أي مفاهيم وصفية). وأقصُّ الوقائع عازياً لشيء ما من الماضي، ذلك التحولّ الذي طرأ عليه، (معبراً عن ذلك بمفهوم). ولكني في الوقت نفسه أشير الى المكان والزمان اللذين وقعت فيهما الحادثة او الحادث.

ثم إن القيم الناظمة، أشياء عالية، ويجب أن تكون مقبولة لدي الجميع، إذا كان من شأن العلم أن يطمح الى الموضوعية.

وفوق ذلك، فإن التاريخ لايرتبط دوماً بأحداث مركّزة بوضوح ودقة، بزمانها ومكانها. وهو لايدرس أعمال أية شخصية تاريخية بكاملها. وبطبيعة الحال فإنه لايفعل ذلك بالنسبة لأناس لاسمعة لهم ولاشهرة. إنه لايهتم بكل الفلاحين الألمان الذين عاشوا في القرن الثامن عشر ولكنه يهتم فقط بشروط حياة هؤلاء في ذلك العهد. وهو يستخدم مفاهيم ليست تاريخية إلا بصورة نسبية.

ولكن هذا التحفظ لايضيّق التضاد القائم بين النوعين من العلوم. والحق أن المفاهيم التاريخية نسبياً تختلف على الرغم من كل شيء، عن المعارف الطبيعية. فالروابط القائمة بين الأمزجة التي تُعزى الى مجموعة من الأفراد، وتكوين الموضوع

---

* يعرب القاموس الفلسفي كلمة géneralités، بكلمة العموم. ولسنا من هذا الرأي.

ينشأأن عن نسبة ما إلى القيم . ثم إن غاية العلم تظل شيئاً آخر . فالحدود العامة تُستخدم من أجل تعريف جُمل مفردة، وحتى مجموعة فلاحي القرين الخامس عشر، فإنها لاتنفصل هنا عن مجموعة اجتماعية ما، ولا عن عهد معيّن .

وأخيراً فإن العلاقة السببية في التاريخ إنما تقوم بين حادثين، ولايمكن بحكم التعريف، إذا صحّ التعبير، أن نَرُدَّ تتابعاً فريداً إلى علاقة التماهي . وحتى لاتتدنى مثل هذه العلاقة لتصبح محرّد صلة، تلاحظ تجريبياً بالخبرة، وحتى لاتُردَّ الى مجرّد ملاحظة التتابع، فإنه يجب أن تستخلص من عدة أحكام . أو (قضايا) عامة . فإذا كانت الحادثة- الأثر B تنحلُّ الى a,b,c,d والحادثة الأخرى A تنحل الى عناصر مثل a,b,c,d فإن العلاقة السببية AB، تكون ضرورية، إذا استطعنا أن نبرز الصفة الضرورية للعلاقة التي تصل بين a,a'، وb, b' و c,c' و d,d' أي أن نقيم علاقة ضرورية بين جانبي هذه الحدود . وبطبيعة الحال، فإن الأمر هنا يتعلق بصورة مثالية لايستطيع التفسير التاريخي أن يبلغها تماماً . غير أن دور القضايا (الأحكام) العام، يستخرج بنفس القوة من أمثلة أخرى لاعلى التعيين، ونحن نؤكد أن طعنات السكاكين، هي التي أدّت الى موت سيزار وأن الفوضى تولد الحكم الدكتاتوري . أما في الحالة الثانية فإن تأكيدنا يصح بمقدار مايكون لدينا من أحكام عامة (مثلاً، الحالة المعنوية للمواطنين في مجتمع فوضوي، تؤدّي بالضرورة الى تفضيل وجود سلطة قوية، أو أن الانحلال الاجتماعي يحرِّر الرجال الأقوياء الذين يغرمون بالقوة والسلطة)، الخ .

وعلى كل حال، فإن هذه الأمثلة تؤكد الفكرتين اللتين كنا نريد التذكير بهما : إن التاريخ يستخدم حقائق عامة . ولكن «المفرد» يظل هو الغاية . ويريد المؤرخ أن يوضح جدّة الحادث، ويريد العالم الطبيعي أن يوضح ثبوت القوانين . وسيروي المؤرخ كيف أن الجنس البشري تكوّن في عهد ما، كما أن البيولوجي يروي كيف أن الحيوانات تنقل خصائصها الى ذريّتها .

أما نهاية العمل التاريخي فهي إعادة تكوين الجملة الفريدة، في صيرورتها

اللاعكوس. وبالعكس فإن العلم الفيزيائي يعزل منظومات مغلقة من أجل أن يصوغ علاقات مجردة. وهنا تظهر وظيفة هذين الاتجاهين أكثر مما تظهر في أية حالة أخرى، إذ يهدف العلم الطبيعي الى اكتشاف القوانين، كما يهدف علم التاريخ الى اكتشاف الشيء أو الحالة المشخصة.

* * *

ويبقى علينا أن نعيّن طبيعة الموضوع الذي ندرسه تاريخياً ونعيد كتابة صيرورته.

إن وجودنا (أوحياتنا) يتم في عالم من الوقائع الفردية، التي نطلق عليها باستمرار أحكام قيم: فهذا التمثال جميل، وهذا النظام السياسي بغيض بغيض، وهذه المكنة مفيدة الخ . . . ويقوم المؤرّخ بتمديد هذا الموقف الطبيعي. ولكن بدلاً من اتخاذ موقف تجاه الأشياء، وبدلاً من أن يهبها قيمة إيجابية أو سلبية نراه يكتفي بأن يبرز من العالم الحيادي، أفراداً يرى لوجودها معنى بالنسبة الى قيم الناس الأحياء: فهذا القانون الناظم للانتخابات، يبدو لي حسناً أو سيئاً. وحكمي هذا لايتفق مع حكم جاري، ولكننا متفقان على هذه النقطة: وهي أن هذا القانون بالنسبة الى قيمة الدولة، أو قيمة الحرية السياسي، له دلالة.

ولكن هذه القيم التي أستعين بها لأنشىء وحدات من نوع ما، أنى لي أن أستخلصها، إن لم يكن ذلك من المادة نفسها؟ إنها قد تكون صحيحة خارج الطبيعة وخارج الناس، ولكنها لاتكون موجودة في الأشياء إلا من خلال أعمال كائنات قادرة على اتخاذ موقف تجاه القيم. ولئن كان على التاريخ أن يكونَ علماً بالواقع فإنه يجب أن تشتمل الحقيقة التي أعالجها تاريخياً على مثل هذه الكائنات. غير أنه مامن أحدٍ غير الكائنات القادرة على الشعور، في وسعه أن يؤكد أو ينفي الحقيقة، ويقبل أو يرفض الواجب أو الجمال. وعلى ذلك فإن علم الفرديات ذات الدلالة مرغم على اتخاذ موضوعه بالضرورة، من بين الوقائع النفسية.

ولكن إذا كانت الكائنات النفسية تشكل جزءاً من موضوع التاريخ، فإن عليها أن تكون في بؤرة الرواية. والحق أن القيم التي تفرض سيادتها على تنظيم التجربة، يمكن أن تكون في آن واحد، قيم التاريخ أو قيم العهد المدروس. وفي هذه الحال. فإن الكائنات التي فكرت أو شعرت بهذه القيم، تكون ممن يهمنا بالدرجة الأولى، وبصورة مباشرة. إنها «المراكز التاريخية» وحملة التطور. ولئن كانت هذه القيم لاتتطابق مع قيم العهد التاريخي الذي نحن فيه، فإننا نبذل جهداً للتعاطف مع صورة التفكير الغريبة عنا، حتى نجد القيم التي من أجلها، كان أناس الماضي يعيشون ويموتون، فإذا أخطأنا هذه الحاجة، فإننا لن نكون قادرين على فهم الأحداث، ولا على اصطفاء الشيء الأساسي فيها. (ونحن لانستطيع استخدام قيمنا الخاصة، إلا إذا أردنا أن نحكم على الحضارة الزائلة) وفي كل الأحوال فإن تاريخ الماضي الذي له معني، هو أولاً تاريخ الناس.

وفضلاً عن ذلك فإن الاستنتاج السابق، يفرض نفسه تلقائياً، إذ لِمَ نعيدُ معطى ما إلى القيم، إذا كنا لانجد في هذا المعطى، أنواعاً من المشاعر، أنشأت أو هدمت جوانب خيّرة، وكائنات انقادت للأوامر اللاشرطية، أو كانت غير وفية لها؟

ويمكننا بنفس القوة، أن نوضح هذا الاستنتاج بمحاكمة أخرى. تُستمدّ من الوقائع نفسها. فنحن نعتبر أن التاريخ علم، مادام مقبولاً عالمياً. من المهم إذن أن تكون الوقائع realités إما أساسية، وإما مهملة بالنسبة للجميع. وبتعبير آخر، يجب أن تكون القيم المستخدمة صحيحة عالمياً. لكن المؤرخ لايضع هذه القيم عشوائياً بل يستخرجها استخراجاً من المادة نفسها. وعلى ذلك، فإن علم التاريخ لايكون ممكناً إلا إذا كان العالم الماضي، يكشف لنا عن قيم مقبولة لدى كل «المراكز التاريخية». وتدلنا الملاحظة على أن القيم العالمية، هي بالضرورة قيم إنسانية، ولنقل بصورة أدق، إنها قيم اجتماعية.

وحقاً فإن على القيم أن تكون أعلى من القيم الفردية إذا هي تطلبت موافقة جميع الناس، وعليها ألا تعبّر عن غرائز طبيعية أوشخصية. أما الأحكام التي تطلق

على أشياء طبيعية أو شخصية، من النوع الذي يروي الجوع والعطش والحاجة الجنسية، فإنها لاتتصل بأية حاجة للاجماع العام. أما التي تتصل بهذا الإجماع، فهي تلك التي يتسامى الإنسان بها فوق نفسه، ويتعالى بها على المستوى الحيواني والأنانية الحياتية. وعلى ذلك فإن موضوع التاريخ يتضح: فإذا نحن أطلقنا اسم الثقافة على مجموع القيم التي تنشئها الحياة الجمعية (كالثقافة والدين، والدولة والأمة والأسرة، الخ) فإن التاريخ يُعرّف عندئذٍ بأنه علم التطور الوحيد للمجتمعات الإنسانية وثقافتها.

ومن الوجهة الشكلية يقال إن التاريخ هو علم أحوال الأفراد الهامين (أو الذين يكون لوجودهم معنى). ولكنه من الوجهة المادية يُعرَّف بأنه علم الثقافة. أما استخراج التعريف المادي من التدريب الشكلي، فإنه يردُّ في حقيقته إلى الفكرة التالية: ان فضولنا المتصل بالفرديات الهامة لاينفصل عن الاهتمام بالقيم، باعتبار أن هذه بحاجة الى كائنات قادرة على تحقيقها. إن تاريخ المفرد يتجه دوماً الى حادث كبير وفريد معاً، هو صيرورة الناس في المجتمع أو مصيرهم.

الفهـــم

لقد اتبعنا في عرضنا هذا، نفس الطريقة التي تبناها ريكيرت. فهو يروي أن من الأمور الأساسية أن نمضي من الشكل الى المحتوى، ومن طريقة التفريد Imdi-vidualisation الى الواقع الروحي. لكن نتيجة هذا الاستنتاج تطرح علينا مشكلة مزدوجة: إذ يبدأ ريكيرت بتجاهل التمييز بين الفيزيائي وبين النفسي. تُرى هل هذه اللامبالاة مشروعة؟ ومن جهة أخرى، فإن الموضوع الذي يُخصّ به التاريخ قبل كل شيء، هو دراسة الحياة النفسية لأولئك الذين كان في وسعهم أن يتخذوا موقفاً تجاه القيم. فكيف نستطيع أن نفهم حياة الآخرين؟ أو يكون الفهم من نفس طبيعة الشرح؟

إن التمييز بين الطبيعي الفيزيائي، وبين النفسي، شيء ضروري للعلوم الطبيعية والسيكولوجية. ولكنه يصبح مشؤوماً بالنسبة للتاريخ، وغير ذي جدوى،

والحقيقة أن الأمر يتعلق بقطاعين مفصولين داخل العالم. فالنفسي هو، بلا ريب، ذلك الذي لا يُرى ولا مكان له. وسمته الفريدة هي أنه شخصي لا يشترك فيه اثنان. ومع ذلك فإنه ليس أكثر ولا أقل حقيقة من الشيء الفيزيائي. إنه يتم في الزمان، فيتكوّن ويتغيّر ويزول. لكن المؤرخ يدرس حقيقة هي نفسية وفيزيائية في الوقت نفسه، ويبحث أو يحاول تثبيت الحياة النفسية وتثبيت الحياة الطبيعية لرجال الماضي. وأكثر من ذلك أن عليه أن يقبل سببية الفكرة، كواقع معطى (أي أن يعتبر افكار شخص ما، قادرة على التعبير عن نفسها بعملٍ ما، كثورة أو دعوة الى الإضراب، أو الاحتجاج العام، أو كل ما يُجابه الناس به حكم الطغاة والسفلة). لكن هذه السببية تصبح إشكالية، فيما لو وافق المؤرخ على الانقسام الضروري لعمل الباحث النفسي.

إن هذا الأخير، يعزل موضوعاً نفسياً، يحلّلُه كما لو كان حيادياً وغير ذي دلالة، ويحاول أن يدرك التتابعات الثابتة، والصعود من الحوادث المشخصة الى القوانين الضرورية. أما أمنيته، الشبيهة بأمنية الفيزيائي، فهي الوصول الى عالم من الذرات التي تنشيء فيما بينها تراكيب، يمكن التنبؤ بها بصورة مشروعة، ونستطيع بواسطة أحدها أن نعيد تركيب المعطى النفسي الكامل الذي ندرسه. أما السيكولوجيا ذات النزعة الطبيعية التي كان ديلتاي يصفها لينتقدها فإنها هنا تصبح السيكولوجيا المشروعة، والمطابقة للنموذج المتعارَف عليه في كل علم طبيعي: أي أن علينا إذا حصرنا الإهتمام بالسمات العامة للحوادث أن نزهَدَ بالأفراد، ونتجاوز المحسوس اللامتناهي. وعلى ذلك فإن الحدّ الأخير الذي لابدَّ في طريقة التعميم، هو عالم لا واقعي، يتألف من المفاهيم الفارغة.

وعلى ذلك فإن ريكيرت يلتقي ديلتاي في نفي كل علاقة أساسية لمثل هذه السيكولوجيا بالتاريخ. ولكنه بدلاً من أن يستخلص من ذلك كهذا الأخير، ضرورة إنشاء سيكولوجيا جديدة، تراه ينتهي الى وجود تضاد بين كل سيكولوجيا، وبين التاريخ، وعدم الانسجام بينهما، وإلى كل التناقضات الداخلية لمفهوم العلوم

المعنوية. ذلك أن السيكولوجيا المذهبية، لاتملك أن تحتفظ كما يريد ديلتاي، بمضمون الحوادث، وبالتالي فإنها ستشبه دوماً ذلك النموذج الكلاسيكي لكل ما هو علم طبيعي، أو علوم الطبيعة جملة. ولن تؤلف أبداً أساساً للعلوم التاريخية.

فإذا نحن لاحظنا أن المؤرخ يجد في أعمال الشعراء أو الكتاب الأخلاقيين عوناً أكبر من عون أستاذ السيكولوجيا، فليس هناك مجال للدهشة. ذلك أن الفهم الحدسي للحياة الإنسانية الذي ينقله إلينا الأدب، أقرب الى عمل المؤرخ من التحليل العام للباحث النفسي- الفيزيولوجي. والمؤرخ الذي يريد فهم أبطاله على طريقة الروائي. يعتمد دوماً على مفاهيم سابقة للعلم، وعلى التجربة العامة، وعلى حكمة الشعوب. أما الإقامة في أحد المخابر، فإنه لن يجدي عليه شيئاً.

وأخيراً- وهنا نجد محذوراً له معنى أكبر - فإن الوحدة الفردية للأحداث والعهود التي يجد ديلتاي أصلها وشرحها في المجموع النفسي، لاتستطيع أن تكون فيما يرى ريكيرت، من نظام نفسي. ذلك أنه ليس لحوادث النفس من وحدة داخلية وإنما يأتي العالم فيقطعها كما يشاء من غير أن تكون المادة عصيّة على التحليل (وعلى الأقل مادام يغض النظر عن الدلالات). إن وحدة الماسة كانت تأتي من علاقاتها بقيمة ما. والوحدة دوماً غير واقعية. والتعارض الأساسي ليس تعارض الطبيعة والفكر، بل هو تعارض الواقع والقيمة.

إن القول ٢ + ٢ = ٤ ليس بواقع، أو إن من السهل علينا، على الأقل، أن نلاحظ على الورق، تلك الآثار الحسيّة لمعنى الجملة. ولايتضح هذا المعنى نفسه إلا بالنسبة الى القيمة التي هي «الحقيقة». فالحكم غير موجود ولكنه يصحّ، إذ يقوم بين الواقع وبين القيمة ذلك الحدَ الثالث، أي حدّ الدلالة الذي ينشأ عن تركيب يقوم بين الواقع والقيمة (أو القيم). وهذا التضاد أساسي بالنسبة للتاريخ. وذلك لأن الطريقة التاريخية تفرض نفسها في الحالة التي يكون فيها الواقع ذا دلالة. ونحن نهتم بالأفراد عندما تتفرد الأشياء بمعانيها.

ولن نعرض هنا بالتفصيل ما بين مفهومي الدلالة والقيمة من العلاقات. ولذلك نكتفي بالقول: إن المفهوم الأول في الأهمية هو منطقياً، مفهوم القيمة (على الرغم من أننا نعيش مباشرة في عالم مُفعَم بدلالات فردية تكفي مقارنتها على مستوى المعقول، بإعادتها إلى العالم الحسّي. أما الدلالة على ما رأينا سابقاً فإنها تنشأ إما عن فعل المؤرخ الذي يردُّ المادة الخام الى قيمة، وإما عن عمل الشخص التاريخي الذي يتخذ موقفاً من قيمة ما.

أما المشكلة التي نقف عندها هنا، فهي مشكلة العلاقة بين ماهو معنى (أو دالّ. . .) وما هو نفسي. لاريب أن العمل الفني شيء ذو معنى، من غير أن يكون نفسياً. بيد أن هاتين السمتين تترافقان بصورة عامة. ومع ذلك فإن الحكم - وهو حقيقة نفسية- لا يختلط أبداً، على مستوى المفهوم، إن لم يكن على مستوى الواقع، مع دلالة الحكم. ونحن نعيش دلالات كثيرة. ولكن إذا كان الشعور الذي نختاره بالدلالات لايتصل الا بكلٍّ منا، فإن الدلالات نفسها تتصل بالجميع. وكلٌّ واحد منا شاهدٌ على ما يشعر به: إن وحدة المشاعر بين الناس تنشأ عن طريق العقل.

وهنا نجد جواباً عن السؤال الذي طرحناه فيما سبق: تُرى كيف يصل المؤرخ الى فهم موضوعه، أي فهم الحياة النفسية للكائنات التي تتخذ موقفاً تجاه القيم؟ الواقع هو أن مجال الدلالة المتوسط يوحِّد المونادات المنفصلة بعضها عن بعض، أبدياً. ومن جديد فإن الفلسفة النقدية تتجنب النزعة السيكولوجية والميتافيزياء. أما القول بأننا نعيش الحالات الشعورية للشخص الآخر، فذلك كلام سخيف: ذلك أن الملاحظة القريبة جداً منا، تبرهن على أن كل إنسان وحيد مع ذاته. ولا بد من معْجزة لتنقلنا الى شعور الآخر. وهكذا نظن أننا كثيراً ما نرغم على الاعتماد على فرضيات متعالية: كالقول بالانسجام السابق للمعرفة، أو الرؤية عن طريق الله.

وعلى ذلك. فإن المسألة تصبح غيرَ قابلةٍ للحل، إذا لم توجد مرحلة وسيطة بين النفوس، هي (الروح). ويقول لنا ريكيرت: لو أن أحد المواطنين الألمان،

أعرب لنا عن ارتياحه لمعاهدة فرساي لما تعسّرَ علينا أن نفهم معنى كلامه. ولكننا سنجد أكبر العناء في مشاركته في «حالتنا النفسية». إن الفهم يقتضي منطقياً عمليتين (ليستا متتابعيتن بالضرورة) أولاهما فهمُ دلالة ما، والثانية إعادة تكوين افتراضية للحالة الشعورية التي عبِّر عنها في هذه الدلالة، بمساعدة كل المعارف النفسية وغير النفسية التي نملكها. أما في المثال الذي قدمناه فإن العملية الثانية هي التي تبدو شبه مستحيلة، لأننا لانستطيع أن نتخيّل شعور ذلك الألماني المرتاح الى معاهدة فرساي.

ويجب أن تعتبر هذه الحالة كشيء عام، على وجه الإطلاق: ومن الأسهل أن نميز معنى الحادث النفسي، عندما يكون هذا المعنى عاماً نسبياً وعندما يُعبّر عنه بالكلام. ولكن إذا نحن أخذنا المثال الأصعب بالنسبة لهذه النظرية، أي فهم إنسان، من خلال تعبير سمات وجهه، عندئذٍ سنجد نفس صور التمييز. ففي هذه المرة يكون المعنى المعيش فريداً، بإطلاق، غير منفصل عن مادته. وربما صعُب علينا أن نترجمه بلغة المفاهيم (أي المعاني الكليّة). ولكن المبدأ سيظل سليماً: فنحن غير قادرين على مشاركة إنسان في غضبه، أو المشاركة في دهشة الشخص الذي ينظر إلينا إلا إذا فهمنا معنى موقفه.

وعلى ذلك، فإن ريكيرت شديد الحرص، قبل كل شيء، على البرهان على أن الدلالة وسيط لابُدَّ منه في معرفة الآخر. ولهذا فإنه يهمل تحليل العملية الثانية: إنه يجب أن نميز- على مايبدو - إعادة تكوين الحالة الشعورية المطابقة للدلالة المفهومية، ثم نبذل الجهد لردّ الحياة في ذاتها الى هذه الحالة النفسية. ولكنه لايوضح وسائل إعادة التركيب كما لا يوضح صعوباتها، ولا إمكانات التعاطف، أي الفهم عن طريق التعاطف.

ولكن حتى هذا الشكل الأخير من الفهم لايبدو وأنه مشاركة نفسية، إذ أنه يقتضي عملية عقلية، أو عمليات متعددة، ثم نعيش من جديد تلك الدلالة المعيشة

أكثر من الحياة نفسها. وأنى لنا أن ندرك الدلالات الغريبة عن المنطق التي لم يسبق لنا أن مررنا بها؟ وعلى كلّ حال، فإن القدرة على التعاطف مع كائنات أخرى، وحمل القرّاء على مثل هذا التعاطف، يبدوان كنعمة لايملك المنطق إيضاحها.

وليس الفهم التاريخي بمختلف في طبيعته، عن الفهم الحالي أو عن فهم الحاضر. وحقاً فإن عدم كفاية المواد لايسمح لنا بالوصول الى معرفة لاثغرة فيها، لحياة الناس الموتى. لكننا نحاول هنا أيضاً أن نتعاطف مع الحياة، عندما نفهم الدلالات أو المعاني التي فهمها الآخرون.

ولقد أضاف ريكيرت نظرية الفهم هذه التي لم تكن موجودة في الطبعات الأولى للكتاب، لكي يحاول التصالح مع النظريات «الموضوعية» في التاريخ، للبرهان على أن نظريته كانت تسمح وحدها، بإيضاح السمات النوعية الخاصة التي تشتق من طبيعة الواقع، وبوضعها في مكانها من المنطق. لكن الفهم، هو أيضاً، يمضي في اتجاه التفريد. ومن جهة أخرى فإنه لايتدخّل إلا متى كانت الوقائع قد عرفت سلفاً: فإذا لم يصحّ ذلك فبأي طريقة نستطيع الوصول الى فهم حياة الأشخاص الآخرين؟ إن نظريةَ ريكيرت هذه مُعدّةٌ بصورةٍ خاصةٍ لجعلِ إعادةِ تركيبِ الماضي، إعادةً مشخّصة حدسياً وذات حيوية.

وهنا نجد أن النتائج المكتسبة سابقاً تصبح من جراء ذلك، أوثق مما كانت. وحقاً فإن من المشكوك فيه أن يبلغ المؤرخ ذات يوم، معنى فريداً، يشبه معنى التعبير الوجهي. وهو يكتفي أكثر الأحيان بالمعنى المعيش لدى مجموعة أشخاص. غير أن معنى ما، يخصُّ شعور الكثيرين، لايُمثّل عموميةً أو شمولاً، شبيهاً بما في المعنى الكلي من شمول، بالقياس إلى الأمثلة التي تقدَّم عنه. وأخيراً، وعلى الرغم من أن مادة التاريخ تشتمل على ماهو روحيٌّ، بمقدار ما تشتمل على ماهو فيزيائي ونفسي، فإن التاريخ الحقَ يظلُّ مع ذلك علماً بالواقع. ويبحث في الحقيقة ذات الدلالة،

لافي الروح المتموجة (على الرغم من أن المؤرّخ، في بعض المجالات، مثل تاريخ الفلسفة، يقف دوماً تقريباً، على الصروح اللاحقيقية من الدلالات).

ترى هل كان «الوضعيون» مثل ديلتاي، سيقبلون بهذه النظرية التي أتينا على تلخيصها؟ بل لعله يمكن التساؤل عما إذا كانوا سيجدون الجوابَ عن الأسئلة التي يطرحونها؟ لئن كان الفهمُ التاريخي يتدَخَّل فجأة (بعد فوات الأوان)، لإنعاش الرواية، فأغلب الظن أن المشكلة خارجية بالنسبة الى المنطق الحق، ولكن إذا كانت العلاقات بين الوقائع معقولة، فإن هناك معطى حاسماً، بالنسبة لطبيعة الشرح التاريخي نفسه. إلا أن هذه المشكلة، فيما يبدو، لم تخطر على بال ريكيرت.

الموضوعية والقيم

لو أن نظرية ريكيرت كانت منطقاً فقط، إذاً لكان عرضنا قد انتهى. ولكنها في الواقع، نقدٌ أيضاً. وكما كان الأمر مع ديلتاي على الرغم من اختلاف ما، في الصورة، فإن ريكيرت يتساءل: في أي الشروط يكون العلم مقبولاً وصحيحاً بالنسبة الى الجميع.

إن المشكلة مطروحة هنا، بكلمات مجرَّدة تماماً. أماالصعوبات المتصلة بتقرير الوقائع والبحث عن البرهان (أو إقامته أو عن سلامة العلاقات السببية، فإنها لاتوضع قيد النظر ويتعلّق السؤال المطروح حصراً بالقيم التي تُمثِّلُ بالنسبة للتاريخ، ماتُمثلّه القوانينُ بالنسبة الى الفيزياء. أي بمبادىء الاصطفاء الذي يفرض نفسه على الجميع. ويطمح ريكيرت الى جعل التاريخ والفيزياء على مستوى واحد: ترى هل لتقسيم الموضوع التاريخي إلى مراحل، بالاعتماد على قيمٍ من نوع ما، أن يَدّعي لنفسه ذات الموضوعية المماثلة لتحديد الشيء العام، بالاعتماد على قوانين طبيعية؟

ولو أن الإنسان يكتفي بالموضوعية الواقعية أو الموضوعية الفعلية، إذاً لوُضع التاريخُ مباشرة على مستوى الفيزياء. ففي داخل كلِّ ثقافة قيمٌ يعترف الجميع بأنها كذلك. ولما كان التاريخ يُستخدمُ جملةَ القيم المَقبولة لدى جماعةٍ ما، كمنظومة استناد، فإنه لن يرقى الى أكثر من ذلك. فكل مفاهيمنا، وكل تصنيعاتنا، فيها من

القلق والاحتمال «مثل الذي نلقاه في القيم المقبولة لدى جماعة ما، إذا نحن غضضنا الطرف عن حتمية القوانين. غير أنَ هذه الضرورة يجب أن تجهلها النزعةُ التجريبية التي لانريد أن نعرف شيئاً غير ذاك الذي يُشتق من التجربة. فإذا شئنا أن نختار بين الصفات الحسّية (إذ لا يمكننا أن نحتفظ بها جميعاً)، كان علينا إما أن نتقبل العشوائية، وإما القبول بوجود قوانين ضرورية، أو قيم مطلقة.

وعلى ذلك فإن المذهب التجريبي عاجز عن أن يكون أساساً لسلامة قوانين العلم الشاملة وصحتها، ولكن مهما يكن الأمر فإن النتيجة الحاصلة تبقى ماثلة أمامنا. ويبقى صحيحاً أن في التاريخ من الموضوعية مثل ما في الفيزياء على فرضِ أن المعارف الانسانية كلها تشرح بمضمونها.

لكن ريكيرت يأبى أن يبحث في «ماوراء الطبيعة»، عن الحل الذي لاتملك التجربة الخالصة أن تقدِّمه. وفضلاً عن ذلك فإن فرضية (التعالي) ستؤدّي من حيث النتيجة، إلى عدم الثقة بالتاريخ. ولو أن علوم القوانين تبلغ الواقع «بذاته»، إذاً لأصبح علم التاريخ معرفة من نوع منحط موصولٍ بعالم الظواهر. أما الميتافيزياء المثالية، من النوع الهيجلي، فإنها هي أيضاً تقضي على معنى العلم التاريخي. أو على الأقل لاتدعه يبقى إلا بمقدار مايمتنع عن عقلنة الصيرورة عقلنة كاملة. فإذا شئنا للتاريخ أن يبقى فيجب ألا يكون كا ما هو واقعي معقولاً ويقتضي الاصطفاء بين الطبيعة والحرية. ولو أتيح لنا أن ندرك المطلق وعلم الماضي لاتضح لنا أن إعادة بناء مالم يعد موجوداً، تبعاً لما يجب أن يكون، أمر لم يعد له معنى.

وواقع الحال أنه لاميتافيزياء «الذرّات» ولا ميتافيزياء الأفكار يمكن أن تبرّرا. فالفيزياء تنتج مجموعة غير واقعية من المفاهيم (أو المعاني الكلية) التي تصحّ على ما يقابلها من الواقع. أما التاريخ فلعله أن يكون على علاقة بالقيم المتعالية. وفي كل الأحوال فإننا نستخدم القيم بغاية الوصول الى ماهو فوق المحسوس. ولكن العكس غير صحيح. وهكذا نردُّ مرة أخرى الى ذاتية الأنا المتعالية، طمعاً في تجنب النزعة السيكولوجية. فإذا شئنا أن تكون الفيزياء موضوعية، فإن علينا أن نؤمن بوجود

قوانين حتمية . وكذلك فإن علينا أن نؤمن بوجود قيم شاملة أو كلية ، ليكون التاريخ موضوعياً .

ولنحاول إيضاح المشكلة إيضاحاً أكبر . إنه ليس من الضروري أن تكون قوانيننا حتمية ، ولا أن تكون قيمنا كلية . والشيء الذي نحتاج اليه هو أن توجد مثل هذه القوانين ومثل هذه القيم فقط . ولكن ماذا يعني كلٌ من هذين السؤالين ، إذا نحن ترجمنا ذلك بكلمات مختلفة عن كلمات ريكيرت؟ أما السؤال الأول فهو تناول جديد للمسألة الكانطية : فكيف أو أنى لأحكامٍ تركيبيةٍ سابقةٍ للتجربة أن تكون ممكنة؟ إن العادة لاتبّرر صحةَ العلاقات الفيزيائية ، والمعقول بعيد عن عقولنا : والفعالية الخالصة وحدها ، فعالية الأنا المتعالية ، هي التي تفسِّر لنا هذه الضرورة . فكأن المستوى المتعالي أصبح لدى ريكيرت مستوى القيم . ثم إن الافتراض القائل : إنه توجد قوانين ، وهذا حكم تركيبي سابق للتجربة ، هو الشرط الأساسي لوجود علمٍ موضوعي . أما مشكلة القيم العالمية فإنها المعادل الطبيعي للتساؤل المألوف : ترى هل للتاريخ من معنى؟ أو إن من الأفضل أن نقول : هل على كل الناس واجب الاعتراف بمعنى ما للتاريخ؟ الواقع أن المعنى ينشأ عن العلاقة بقيمة ما . فإذا كان هنالك من قيم ، فإن التاريخ الإنساني الذي نجد فيه مثل هذه القيم ، سيكون له دلالة لدى الجميع .

أما الجواب الذي يقدِّمه ريكيرت عن هاتين المسألتين ، فهو من النمط نفسه ، أي أن جوابيه يقومان على أننا إذا كنا نأبى هذين الحكمين فإننا لن نستطيع عندئذٍ أن نفكّر أبداً ، إذ أن رفض هاتين الفرضيتين أمر يتناقض في ذاته . فالريبية والنسبية المطلقة تتداحضان . ويصبح التحليل النظري الكانطي منطقياً ومجرداً في الجوهر : إذ أننا نبحث عن كل ما يجب أن نقبله لكي نكوّن تجربة العالم . وهذه الشروط الضرورية المستخلصة بهذا الشكل هي «صيغ لتفكيرنا» .

فإذا شاء أحدهُم أن يؤكد أننا عاجزون عن معرفةِ أيّ قانونٍ من قوانين الطبيعة ، فإنه يكون مرغماً على القبول بأحد هذين الحكمين الضرورين اللذين يدّعي

هو استحالتهما . وعلى ذلك فإن الافتراض الذي يقول بوجود قوانين طبيعية ، افتراض لامناص منه . ومن السهل أيضاً أن نبيّن أن الفرضيات الضرورية للتاريخ ، مقبولة عقلياً لدى كل الناس . والحقيقة أنه توجد حقيقةٌ واحدة ، على الأقل ، لايملك أيّ عالمٌ أن يرفضها كحقيقة . وهي قيمة الحقيقة . ولكن هناك في الوقت نفسه ، على الأقل ، تاريخاً له معنى لدى الجميع ، هو تاريخ العلم . وعلى ذلك فإن التاريخ الإنساني كله ، إذا هو ردَّ الى تاريخ العلم - يصبح ذا معنى (أو دلالة) .

ولكنه ليس علينا أن نقف عند هذا الحدّ . ذلك أن هذا الاستنتاج يعطينا أكثر وأقل مما تقتضيه الموضوعية التاريخية . إنه يسمح لنا بالحكم على التطور ، بالاستناد الى التقدم على مستوى الحقيقة . ولكن العالم يريد فقط أن يعرف . وبالمقابل فإنه لايهب أيةَ قيمةٍ أو معنى إلا لتطور الذكاء أو العقل . ولما كنا نعترف بوجود حقيقة شاملة ، فإن علينا أن نعترف أيضاً بقيمة كلّ ما هو شرط ضروري لتحقيق القيم ، أي الإرادة المستقلة . وحقاً فإن الأمر لايتعلق بضرورة منطقية ، ولكن رفض مثل هذا الاستنتاج سيكون معناه الموافقة على السخف أو المحال ، إذا لم تقل التناقض . إن القيمة تعرّف كما لو أنها مايفرض نفسه على الإرادة بصورة مستقلة عن كل إكراه ، وكل مصلحة . ثم إن الإرادة القادرة على الخضوع للآمر اللاشرطي ، أمر يترابط إذاً مع كل قيمة شاملة . وما دمنا لا نملك رفض قيمة شاملة واحدة ، على الأقل ، فإنه لايسعنا أيضاً نفي القيمة الشاملة للحرية .

وهكذا فإننا نتجاوز المذهب العقلي ، ذلك أن هذه الإرادة ليست بشرط للعلم فقط ، بل هي شرط لكل الخيرات[1] . إن الإرادة الحرة خيرٌ إن شئناها كذلك . بل هي أكثر الخيرات المفروضة . إنها تضمن الموضوعية التاريخية ، دون أن ترخّص بأحكام قيم ، وهي تضمن علاقة الواقع بالقيم ، دون أن تسمح بإيضاح محتوى هذه القيم ، وتنقل صفة الشمول أو الكلية من الحقيقة الى الحرية ، ثم من هذه الى كل القيم التي

(١) - أي الأشياء المحسوسة التي حققت فيها الإرادة الحرّة قيمة ما .

تعترف الإرادة بأنها قيم وجوبية . ومن هنا سيجد التاريخ نفسه على مستوى الفيزياء نفسه (على الأقل) . فهذه تفترض الحقيقة كقيمة ولكنها تتجاوزها ، لأن عليها أن تقبل أن الحقيقة ترتبط شرعياً بأحكام من نوع خاص ، أي قوانين الطبيعة . وليس للتاريخ من حاجة إلا الى قيمة كلية واحدة كائنة ما كانت .

ولكن ماذا يعني مثل هذا الاستنتاج؟ أهو يعني الحقيقة أو العلم التاريخي الذي يملك دلالة ضرورية؟ ولنقل قبل كل شيء إن هذه الدلالة تشتمل على التاريخ الحقيقي . ونحن نعرف أنه تتلاقى في موضوع العلم كائناتٌ قادرة على اتخاذ موقف ما من القيم أو تجاهها . ولكن مادام يوجد لدينا قيم عالمية ، فإن حياة هذه الكائنات ، حتى ولو كانت قيمتها المعرّفة مادياً ، غير كلية ، فإنها ذات دلالة شاملة أو كلية (ويعني ذلك نسبتها الضرورية الى هذه القيم) وبتعبير آخر : إن على تاريخ البشر أن يكون له معنى لدى الجميع . وما من عالمٍ له الحق في الشك بذلك ، من غير أن يشك في الفرضية الأولى الواجبة لكل علم : أي الحقيقة . ومن جهة أخرى لما كانت الحياة في خدمة القيم ليست بالشيء الفردي أو التعسفي ، فإن العلم بهذه الحياة هو من نوع هذه الكرامة . وليس أبداً من هذه الشواغل التافهة بل هو -كتحقيق لهذه القيم الكليّة- واجبُ الجميع : وفي وسعه أن يطمح الى نفس الشمولية التي يتطلع اليها معنى الصيرورة .

ترى هل في وسعنا أن نوضح هذه القيم الكلية التي تهب معنى لتاريخ البشر؟ إن مثل هذا السؤال لايعني ، على الأقل ، مانسمّيه بالمعرفة العلمية . وكما أن على المؤرخ أن يستعير القيم التي يستخدمها ، من المادة نفسها ، فليس عليه أن يبحث عن مبدأ من فوق التاريخ . **ويكفيه أن يعرف أنه يوجد واحد منها هو حرية الإنسان .** وهنا أيضاً نجد الفلسفة النقدية تشتق من المثالية الكلاسيكية .

العلم وفلسفة التاريخ

تظلُّ فلسفة التاريخ ، طبقاً لرسالتها الدائمة ، تأويلاً لمعنى الصيرورة ولكنها تتخذ شكلاً مناسباً لمذهب القيم .

وحقاً فإنه ليس على فلسفة التاريخ، أن نتجاوز العلم، أو أن تُكمّله، كما ليس في وسع الفيلسوف أن يقدّم جواباً عن المسألة التي يبحث فيها دوماً، حول القوى العميقة المحركة للتطور: أهي في الفرد أم في الجمهور؟ وفي الاقتصاد أم في الفكر، وفي الثقافة أم في السياسة؟ إن هذه المسائل ليست إلا تعميمات لمشاكل مشخّصة وفريدة، تطرح نفسَها على كل عالم، خلال أبحاثه. إنها لاتتعلق بالفلسفة بل تتعلق بالعلم. وليست مبادىء المعرفة التاريخية بقوانين، ولاهي تأويلات عامة بل هي منظومة القيم. إن فلسفة التاريخ جزء من الفلسفة لأن هذه بصورة عامة، نظرية في القيم. ولما كانت العلوم قد ضمّت اليها صورَ الواقع كلها فإن الفلسفة قد قُصِرت على موضوع وحيد. ولكنه واسع سعة العالم: إنه القيم.

ولانريد أن نعرض هنا كبرى خطوط منظومة ريكيرت. بل يكفينا أن نشير الى معنى التاريخ بالنسبة الى هذه الفلسفة وقيمة هذه الفلسفة بالنسبة لقضايا التاريخ.

إن التاريخ شيء لاغنى عنه للفلسفة، لأن هذه لاتملك أن تبتكر هذه القيم، ولاتقوم بإنشائها، بل تقوم فقط بملاحظتها في «الخيرات» وفي إيضاح القيم المقتضاة في الثقافة الفعلية. ومن جهة أخرى، فإن التاريخ نفسه يسمحُ بإعطاء الأوامرِ الشاملة مضموناً فريداً. فمادة النواظم أو المعايير، هي دوماً حقيقة تاريخية. والواجبَ يفرض نفسه على الجميع، ولكن كلاًّ منا، يجب عليه أن يحقق بطريقته الشخصية ذلك الواجب المشترك بين الجميع. وهكذا تعود فندخل كلّ الوقائع الوسيطة بين الفرد والإنسانية، في الأخلاق المشخصة. ولامجال للواجبات – التي تترتب علينا تجاه أشباهنا من حيث هم كذلك –أي كأشباه فقط– أن تؤذي أو تسيء أو تعفي من الواجبات المترتبة علينا تجاه أمتنا. وكذلك فإن الأخوة الإنسانية لا تنفي الرسالة الأصيلة لكل جماعة ثقافية.

وفي الوقت نفسه، ومهما يكن قانون الأشخاص فردياً، ومهما يكن غريباً ذلك الوضع الذي يوجد فيه هذا الإنسان، فإن الشمولية غير مهدّدة لأن القانون

الفردي يفرض نفسه عالمياً. وعلى كل منا حيث هو وعلى طريقته هو - أن يحقق في ذاته أكثر ما يمكن من القيم. وبصورة أعمّ فإن التنوعات التاريخية لاتؤدّي الى النسبية وعندما يستعين الإنسان بتعارضات ثلاثة: بين الشخص والشيء وبين الاجتماعي واللااجتماعي، وبين التأمل والعمل، فإنه هو الذي يحدّد المقولات الأساسية، أي العلم والفن والتصوف من جهة أولى والأخلاق والحب والدين من جهة أخرى. وهو يعيّن درجات تراتب خالد، بالاستناد الى صور التضاد الموجودة بين الكلية اللامتناهية والخصوصية المكتملة- وبين الكلية اللامتناهية والمكتملة. ويبقى مثل هذه المنظومة، في آن واحد مغلقاً ومنفتحاً. وعلى الأطر أن تكون نهائية وعلى المضامين أن تكون موقتة، لأن تحقيق القيم يتعلق بحرية الإنسان وحدها.

وليس لفلسفة التاريخ كنظام معرفي خاص أن تُكلف بمهمة في مثل هذا الاتساع. فمتى اكتمل منطق معرفة الفرد، تقوم هذه الفلسفة بتحليل القيم التي يستخدمها المؤرخون لإعادة بناء الماضي. ولن يكون لها بعد ذلك إلا أن تستعير من المنظومات الفلسفية، نتائجها الأساسية، لتحاول كتابة تاريخ عالمي. ويمكن أن نتصورّ هذا، إما بطريقة تاريخية وإما بطريقة فلسفية. أما في الحالة الأولى فإن المؤرخ يوسع إطار بحوثة من غير أن يبدل طريقته. وأما في الحالة الثانية فإن الفيلسوف يقوم بصورة منتظمة (منتهجية) بتأويل الماضي الإنساني كله. على ضوء القيم الشاملة أو الكلية. ويحاول أن يبرز ماقدمته العهود المختلفة، وسوف يختفي عندئذٍ عددٌ كبير من الأحداث التي كان التاريخ يرويها من قبل، في إطار المنظور الجديد. وبدلاً من أن تفهم المجتمعات في ذاتها، نراها تقاس هنا بمعيار مطلق. فإذا اكتمل مثل هذا التاريخ فإنه سيكون في آن واحد، فريداً ومنتظماً وتكون الجملة كلها صيرورة وحيدة.

تُرى هل يكون بحاجة الى جدول للقيم المادية، أو أن قيماً شكلية من نوع ما تسدّ الحاجة؟ ولما كانت مقولات القيم المادية أوالشكلية نسبية، فإنه ليس هناك من حاجة الى الوقوف على صيغ Formules، متناقضة في الظاهر. لقد كان يجب في

تأسيس الموضوعية التاريخية، أن نوجد قيم عالمية. لا يهمنا أن تكون هذه أو تلك. أما تأويل التاريخ العالمي، فإنه يحتاج الى تعريف مادّي لهذه القيم الشاملة. لكن هذه القيم كانت ستظل صورية جداً، بالنسبة الى الخيرات Biens التي يلاحظها المؤرخ أو حتى الى قيم عهد ما، يستخدمها هو في علم جزئي. وبهذا المعنى يمكن القول إن الفيلسوف الذي يصنع "تاريخياً (شاملاً) من مهامة أن يردّ محتوى التطور الثقافي كله الى هذه القيم الصورية التي تظل مقبولة بغض النظر عن زمانها.

لنعد في النهاية إلى هنيهات الجدلية التاريخية لهذه القيم. وحتى يكون التاريخ مقبولاً اختبارياً، لدى أفراد مجموعة ثقافية ما، يكفي أن يقبل الجميع في الواقع، بعض القيم في الأخلاق أو السياسة أو الدولة. وليس مهماً أن يتصور الناس الدولة المثالية بصورٍ مختلفة، ذلك أن الأشياء نفسها، لها بالنسبة الى جملة الناس، علاقة بالقيمة التي هي «الدولة». وبالتالي فإن لهذه الدولة معنى أو دلالة في فرديتها. بل إن الاتفاق على محتوى القيمة التي هي «الدولة» سيكون ضرورياً، إذا كان المؤرخ يطمح الى ردّ الحوادث التاريخية الى بعض القيم فقط، أو أن يطمح أيضاً الى أن يصدر عليها أحكام قيم. وهذا المؤرخ الذي يريد أن يمدح أو يلوم، يخرج عن نطاق الموضوعية.

ولا يمتدّ هذا الاتفاق على القيم الصورية إلا إلى حدود مجتمع ما، أو عهد ما. وعلى ذلك فإن التاريخ الموضوعي سيكون جزئياً ويحاول المؤرخ أن يتقصى القيم الخاصة بكل جماعة يدرسها: لكن المثل العليا للماضي تصبح مبادىء فهم واصطفاء استعاديين (يستعادان بالفهم أو الاصطفاء).

فإذا أراد التاريخ أن يمضي الى أبعد من هذا، فإنه يحتاج الى منظومة عالمية للقيم، تهيمن على مختلف الشعوب والأزمنة. والفيلسوف قادرٌ على إنشاء مثل هذه المنظومة. وعلى ذلك فإن إنشاء تاريخ عالمي أمرٌ ممكن، ويستطيع هذا التاريخ أن يقدّر المساهمة الثقافية لمختلف الشعوب. وما دام موجهاً نحو الماضي، فإنه يحرّم على نفسه المغامرة بأية فرضية تطل على المستقبل. إن التاريخ الكلي فلسفة للصيرورة. ولم يعد معرفة للواقع، بل هو تأويل للماضي على ضوء الأفكار.

٢ - نقـد

لقيت نظرية ريكيرت من الوجهة التاريخية، أهمية عظيمة لا نريد أن نقلل منها. ولقد بدت وكأنها التأويل والتبرير المنطقي للتاريخ التقليدي. أي دال التاريخ الذي يعيد إنشاء تتابع معقول لحوادث فريدة. وكان لمذهب ريكيرت تأثير ايجابي وخصب، بمقدار ماكان رداً على الفلسفة الوضعية التي ترى أن على التاريخ أن يصبح علماً حقيقياً. وأن يحذو حذو الفيزياء كنموذج له. ولاريب أن المؤرخين لم يغيروا طريقتهم في البحث. وبهذا المعنى لم يكن لريكيرت أي تأثير فيهم (وأصلاً فإنه لم يطمع في ذلك) لكنهم تابعوا العمل اليومي بوعي أكبر، بممارستهم الجامدة. وفي الوقت نفسه، فإن نظرية ريكيرت، على ماقاله LASK ، هي التعبير عن رؤية تاريخية للعالم. إن القيم تتحقق عندما تتصل أوثق الاتصال بأشياء فانية. والموضوع الأخير للعلم هو مجموع الصيرورة الإنسانية.

واليوم وعلى الرغم من أن ريكيرت هو الوحيد الذي مازال حياً[1] بين زملائه في العهد النقدي. فإن فكره قد مات، أكثر مما مات فكر ديلتاي، أو حتى فكر زيمل، وبعد أن كان مذهبه موضعاً لخصومة طويلة، فإنه الآن لم يعد يناقش وبدأ يصبح مجهولاً.

وحقاً فإن اللامبالاة الحالية في ألمانيا بريكيرت لا تتصل بثغرات النظرية، بقدر ما تتصل بالاتجاه الجديد لفلسفة التاريخ و الفلسفة بعامة. ذلك أن فلسفة التاريخ لم تعد نقداً للمعرفة التاريخية بل أصبحت تحليلاً لبنية التاريخ. «أو لجملة تأملات حول «تاريخية الإنسان» Historicite de L,homme أو لتفكير في السمة التاريخية للقيم والحقيقة. وزهد الفلاسفة بالمشكلة المنطقية. إما لأنهم اعتبروها غير قابلة للحل"، وإما لأنهم يلحقونها تبعاً لروح الفينومينولوجيا بالأونتيك*.

(١) - مات ريكيرت عام ١٩٣٦، في نفس السنة التي طبع فيها هذا الكتاب، أي كتاب آرون.

* - كلمة ،Ontiqu صفة لكل معرفة تتصل بأشياء هذا العالم لا بأصوله.

ثم إن طريقة التفلسف التي كان ريكيرت يأخذ بها بمقدار ما كان أحد ممثليها البارزين، أصبحت جزءاً من الماضي، على الرغم من أنه لايزال لها في ألمانيا بعض الممثلين لها. فتحليل صور العقل، واستخدام المحاكمة لإيضاح القيم المقتضاة في الواقع الحقيقي، والنظرية البناءة والمنطقية للمعرفة، أو قل بالجملة فإن طريقة ريكيرت كلها، تنتقد من قبل بعضهم لكونها مبالغة في التجريد، شكلية، وبعيدة عن الحقيقة العلمية، أو حتى الروحية. وتنتقد من قبل آخرين باعتبارها موصومة بمستبقة(*) أساسية هي الأولوية المزعومة لنقدٍ قد يسمحُ بتجنب علم النفس والميتافيزاء معاً، كما أنه يكفي نفسه بنفسه، ويتيح إنشاء المفاهيم.

وليس من أهدافنا في هذه الدراسة حول فلسفة التاريخ، أن نناقش المشكلات العامة التي تطرحها فلسفة ريكيرت. فلا أولويةُ النقد، ولا استقلاليةُ المنطق، ولا إمكانية إنشاء منظومة من القيم، مما يدخل في حسابنا هنا. بل إننا لن نتعرض حتى لصعوبات فلسفة ريكيرت التي تنعكس على فلسفته في التاريخ، من حيث هو تركيب للواقع والقيمة في الخيرات من جهة أولى، وفي الدلالات من جهة ثانية. ولن نبحث كذلك عن مشروعية تعريف موضوع التاريخ أو تحديده بكونه واقعاً حقيقياً، في الوقت الذي نستبعد فيه كل الدلالات إلى عالم «اللاواقعي»، ولن نناقش فكرة «ماهو واقع» التي يصفها ريكيرت، ويعتبرها بحكم البديهية، كما لا نناقش أيضاً برهانه على القيم الكلية.

ولما كنا لا نشارك في هذا النوع من الاحتقار، الذي يولى في ألمانيا في هذه الأيام للمشكلات المنطقية، ولا ندّعي أننا سنحسم هنا مسألة أولوْية «الأونتيك» أو النقد، بل إن كل مانريده هو التأسيس بطريقة أخرى للحكم الذي نصدره على نظريات ريكيرت. ونحن نرى أن التحليل الداخلي «للمذهب» يؤدّي بنا إلى نتيجتين فمن جهة أولى، نجد ريكيرت يترك دون حل، تلك المشكلات المشخصة المتصلة

* - المستبقة Pyugé ويقال أيضاً: موضوعة.

بموضوعية المعرفة التاريخية. ومن جهة أخرى فإن أفكاره- بمقدار ماتكون سليمة- تنشيء تعبيراً ممكناً ولكنه غير ضروري لأمور معترف بها من الجميع.

وسنلاقي هنا، مشكلة كثيراً ما نوقشت، دون أن نبحثها بحثاً معمقاً، على كونها في رأينا محدودة المدى: ترى هل يجب استنتاج الطريقة من صفات الموضوع أو العكس؟ ونلاحظ آخر الأمر، أن ريكيرت يعترف أن طريقة «التفريد»* يمكن أن تطبق على وقائع ذات دلالة. وفي هذه الشروط نجد أنه ليس من المهم أن نبدأ من الموضوع أو من الذات (على الأقل مادمنا تقتصر على التفكير حول التاريخ). ومن الواضح أن نقطة البدء المختارة تلزم طريقة التفلسف نفسها بمقتضياتها. ولكننا لانريد أن نناقش الاختيارات. الفلسفية الأخيرة، أو على الأصح نحن نريد أن نبحث عن النتائج التي تؤدي اليها بالنسبة الى المشكلات المحدودة التي ندرسها.

مناقشات قديمة

إن النقاش الذي أثاره ريكيرت بدأ قبل أي شيء آخر، بدور حول مشروعية التضاد بين شكلي المعرفة أو صورتيها. ولقد وجد من يحاول «دحض» النظرية باطراح هذا التضاد. ولكن يجب أن نتساءل إلى أي حدٍّ يكون الدحض ممكناً؟ والحق أن التضاد، فيما يرى ريكيرت نفسه، لادلالة له غير الدلالة المنطقية. وهو لايتلاءم بدقة، لامع العلوم، ولا مع الطرق الحقيقية. وهكذا فإن أغلب حجج الخصوم تظل بالضرورة بعيدة عن المذهب.

ولايقدم لنا ريكيرت أي تصنيف للعلوم (وهو يعلن ذلك بنفسه، ويميِّز بين نوعين من المعرفة. وبصورة أدق يميِّز بين اتجاهين للبحث العلمي. ولاريب أنه يمكن استخدام هذا التمييز بغية تصنيف العلوم. لكن هذا التصنيف لايكتمل إلا إذا نحن نظرنا بعين الاعتبار الى جملة العلوم الدوغماتية (كالقضاء واللاهوت)، والعلوم القانونية أو المعيارية (أو على الأقل الأحكام المعيارية) التي تدخل في بعض العلوم

---

* - ورد هذا التعبير في: مصطلحات الفلسفة، لأبي العلاء عفيفي ورفاقه، بالقاهرة ١٩٦٤.

(كنظرية الدولة). وأخيراً علوم الفلسفة. ثم إن علينا أن ندخل في اعتبارنا مختلف المعاني التي تتخذها تعابير «الطبيعة» و «الثقافة».

وفضلاً عن ذلك، ليس هناك من «منظومة طبيعية» تجد فيها مختلف العلوم مكاناً لها، في إطار نظام صارم. ولكن تقديم مثل هذه الفرضية يعني أولاً تناسي أن العلم الإنساني هو أيضاً تاريخ. فالإنسان يبحث عن المعرفة، معرفة العالم. وهو يستخدم كل الطرق الممكنة تبعاً لبنية الأشياء ولإتجاه فضوله. إن العلوم كلّها تراكيب متنوعة لطرائق يفصل بينها المنطق لحاجات التحليل.

وكذلك، فإن لريكيِرت على مايبدو، كل الحق في اللاإهتمام بالنقاد الذين يستندون الى الفارق السهل الظهور بين تعقيد العلوم وبساطة الصورة التخطيطية Schèma. ولم يدَّع قط أن التعريف المادي للتاريخ، والتعريف الشكلي له، يتطابقان كل التطابق. وما من أحد يمارس الطريقة الوحيدة أي طريقة التعميم في معرفة الطبيعة. وليست طريقة التفريد، بمطبقة دوماً على أمور الثقافة. وليس من المهم أن نبحث أحياناً عن معرفة حوادث فريدة في النظام الطبيعي، أو أن نهمل فرادة الحادث التاريخي.

إن مثل هذه الاعتراضات لاتؤذي ريكيرت، إلا إذا أتاحت حلَّ التضاد على مستوى المنطق، لا على مستوى العلم المشخّص. ولهذه الغاية، لدينا محاولتان، تبدوان ممكنتين، أولاهما نقدُ نظرية الحكم الفيزيائي، والثانية نقدُ الحكم التاريخي. فوحدة المعرفة تظل قائمة إذا كانت العلوم كلُّها تهدف الى معرفة «المفرد» أو إذا كانت كلها تهدف الى الكلي.

وهناك من حاول ردَّ الحكم التاريخي الى الحكم الفيزيائي أحياناً، بالاعتماد على حجج منطقية فقط. فالأحكام التاريخية ليست جزئية بمعنى المنطق الشكلي. وعندما يكون الموضوع فرداً، فإن المحمول ينطبق على كل شمول الموضوع، وهكذا يصبح الحكم الفردي والحكم الكلّي شيئاً واحداً.

وعلى ذلك فإن الفرق يجب أن يتركّز على طبيعة المواضيع sujets : فالموضوع في حالة ما، يكون فردياً (نابليون) وفي حالة أخرى يكون معنى أو مفهوماً (كالكبريت). ثم إن الأحكام الفيزيائية قد تكون افتراضية. وتكون الأحكام التاريخية حاسمة باتة. والقول: إن الكبريت ينصهر بدرجة من الحرارة يعني أنه في كل مرة يكون فيها الجسم المبحوث فيه، داخلاً في مفهوم الكبريت، فإنه سينصهر في هذه الدرجة من الحرارة، وتكون العلاقة بين المحمول والموضوع ضرورية، ولكن صحةَ الحكم تبقى افتراضية بالنسبة الى كلّ ظرف حقيقي. وبالعكس فإننا عندما نقول: إن فردا اسمه نابليون بونابرت، مات في جزيرة القديسة هيلين، في يوم كذا من سنة كذا. فإن الأمر يتعلق عندئذٍ بمشاهدة واقع أو إعادة تكوينه.

ولكن هل هذه المقارنة سليمة؟ أو لم تعارض حكماً فيزيائياً بمعطى تاريخي؟ ولنأخذ بالعكس، قضية تاريخية. إن موقعة واترلوا قضت بتنازل الامبراطور عن عرشه. أو ليست هذه علاقة ضرورية؟ وإذا نحن اعترضنا بالقول: إن هذا التتابع وحيد، فسنجاب كما يلي: إن العلاقة من الوجهة المنطقية، على افتراض أنها ضرورية تظل صحيحة، كلما كنا تجاه الحدّ الأول. وأغلب الظن، في الواقع، أن الحدّ الأول لن يستعاد مطلقاً. أما التحقق من هذه العلاقة الضرورية في التاريخ، فإنه تمَّ مرة واحدة. لكن شروط التحقق لن تغير صيغة الأحكام، أو إنه لاحتمية في التاريخ، أو إن أحكامنا ضرورية. وإذاً فهي سليمة من حيث المبدأ بالنسبة لكل المجالات المماثلة.

إن مثل هذه الطريقة في التفكير عقيمة، من غير أن تجافي العقل. ولئن كانت القوانين الطبيعية تصحّ في حالات كثيرة، فذلك إما لأن الطبيعة غنية بالثوابت، أو لأننا نعزل منظومات تتكرّر. وإذا كنا في التاريخ لا نعثر إلا على مجموعات فريدة، فذلك لأننا نتابع غايات مختلفة. أو لأن العالم التاريخي يَتميّز جوهرياً عن الطبيعة وعلى الابيستمولوجيا أن توضح لنا في الحالتين جملة الفروق، لا أن تخفيها بهوية شكلية، وُضعت بصورة مصطنعة.

أما ارجاع الفيزياء الى التاريخ بصورة أو بأخرى فإنه يعود الى الفكرة التالية: إن العلم الطبيعي أيضاً يتناول الواقع المشخص.

وقد أشير على سبيل المثال، إلى الحالات الكثيرة التي يقتصر فيها العلم على وصف الواقع (كعلم النبات أو الحيوان أو علم طبقات الأرض أو الجغرافيا أو الفلك). ولكننا هنا لاندخل في تفاصيل النقاش في هذه الأمثلة. ونكتفي بجواب ريكيرت. فهو يرى أن العلوم كلّها تحاول عفوياً تجاوز الوصف والتصنيف، ولاتعدل عن ذلك إلا في ظروف خاصة، كأن يكون الشرح الحق صعب التناول، أو أن يكون اللامتناهي الفسيح Extensif (أو الامتدادي) قد أزيل منها مباشرة (كعالم الكائنات الحية) وأخيراً إذا حدث أحياناً أن بعض العلوم تقف عند حدود معيّنة، تصف فيها حوادث فريدة تماماً، فإننا نرى فيها ظهور الاصطفاء عن طريق القيم (كالجغرافيا وعلم طبقات الأرض) ذلك إن الأمر هنا هو أمر طبيعة على صلة بالبشر. إذ أن تفرّد الأشياء ينشأ من اهتمامنا الاستثنائي بها.

ولكن هل الحجج السابقة صحيحة إذا هي صيغت بشكل آخر؟ فكل علم، حتى علم الفيزياء يظل وصفاً للواقع في الجوهر، وقوانين الطبيعة إنما تكشف عن بنية العالم، وهي مستمدة من الملاحظة، ويتحقق منها بالتجربة. وإذا كانت تبلغ مستوى الشرح، فذلك بحكم عالمنا الواقع الفسيح، إلا أنه تاريخي. والغاية النهائية هي دوماً إعادة تركيب الجملة الكاملة للكون الداخل في الصيرورة بالاعتماد على قوانين تم الحصول عليها بالتحليل.

ولكن بمَ يجيب ريكيرت على مثل هذا الاعتراض الذي يقدّمه هوفدينغ مثلاً؟ إنه يعترف بأن كل جملة totalité سواء أكانت طبيعية أم إنسانية تظل فريدة. وبهذا المعنى فإن كل علم لأي واقع، هو شيء تاريخي أيضاً. إلا أنه ينفي أن يكون المثل الأعلى للعلوم كلها، هو العودة الى فرادة المعطيات المباشرة. وعلى كل حال فإنه يستبقي الرأي القائل بأن العلوم الطبيعية التي تحتفظ بالسمات العامة وحدها، في جملة كبيرة من الحوادث، لايسعها أبداً أن تبلغ الصيرورة في أصالتها ولا أن تبلغ الأشياء في فرادتها.

وليس من المفيد أن نتابع هذا النقاش. ولئن كنا قد لخصناه في الأسطر السابقة فذلك لكي نقدّم فكرةَ ما، عن قضايا مثارة أو أثيرت سابقاً. ولكنه لايبدو أننا نستطيع في هذه الطريق أن نصل الى شيء واضح. أما نظرية ريكيرت فإنها ليست خاطئة، شريطة استبقائها بعيدة جداً عن العلم الفعلي. ويمكن الدفاع عنها دوماً ولكنها ملتبسة وبالتالي فإنها موضع شكوك.

الالتباسات

ولنقف أولاً على ماكان ريكيرت يسمّيه باسم حدود علوم الطبيعة. إنه يطمع في دحض المذهبين: الطبيعي والواقعي في المفاهيم. فالواقع ليس معقولاً والمعقول ليس واقعاً، وقوانين الطبيعة لا تعبّر عن حقيقة الأشياء. والعلم لا يشرح كل المحسوس، والفيزياء ليست ميتافيزياءاً، وهي تدع مجالاً لنماذج أخرى من العلوم. وقد استطاعت نظرية ريكيرت أن تكون نافعة وذات دلالة، ضدّ بعض الصور الساذجة للنزعة العلمية. فإذا نظر إليها في ذاتها، بدت، لدى قراءتها، مؤكدّة، وقابلة للنقاش في آن معاً، لأنها تَحُلُّ وتتجنب، في آن واحد، تلك الصعوبات الابيستمولوجية والفلسفية، بالاعتماد على بعض الصيغ المنطقية.

ولننظر في البداية إلى أسلوب العلم الذي يبتعدُ عن المعطيات المباشرة. فريكيرت يعتبر النموذج المنطقي الأمثل، تأويل بعض المفاهيم العلمية notions بطريقة تجعلنا نتذكر مييرسون Meyrson، أي بالميل إلى عالم غير واقعي من المفاهيم الخالصة، بالإضافة إلى بعض البواقي من العناصر التاريخية. وحقاً فإنه ليس لدى ريكيرت فكرة بذل شيء من الجهد، للتوحيد بين نوعي العلوم (التاريخ والفيزياء). وبصورة عامة، فإن التقريب بين هذين الرجلين، ربما بعث على الضحك، إذا نحن فكرنا بالطريقة الخالصة التجريد لدى أحدهما، وسعة الاطلاع لدى الآخر. ولكن لنفرض أننا أمام موضوع «اللاواقعية العلمية» المعالج على مدى مئتي صفحة. وعندئذٍ نفهم كم هي متعة القراءة، لاسيما إن كان ريكيرت، كمييرسون، يُعرِّف الواقع بطريقة الحس المشترك. فالواقع هو هذا الشيء الذي أرى ألوانه وأحسُّ

خشونته، وأتعرف على شكله. ومن الواضح أن العلم ليس نسخة عن الواقع المدرك. ولكن هل تحلُّ المشكلات أو تُتجاهل إذا أجبنا بالصيغة المنطقية القائلة: «إن القوانين تصحُّ بالنسبة إلى الواقع، لمجابهة الصعوبات العديدة التي تثيرها علاقات العلم بالعالم المحسوس.

إن طموح العلم هو أن تشرح الحوادث بصورة فيها القدر الممكن من الحسم والجزم عن طريق التأليف بين قوانين عديدة، وإعطاء القيم المناسبة لكل عامل. فالمشكلة إذاً هي مشكلة الفارق بين الفردي المجرَّب والمشروح الذي هو غاية البحث العلمي، وبين الفردي المباشر، الذي هو من معطيات الإدراك. ثم ما هو الفارق بين أنصهار هذه القطعة من الكبريت المشروح في العلم (بعد أن تؤخذ بالاعتبار درجة الحرارة والرطوبة والنقاء في المادة الخ، وبين إدراك هذه الحادثة نفسها. سيقال أولاً، إن العلم لايستنفد هذا العدد اللامتناهي للصفات التي تشتمل عليها كل قطعة من المادة. فلنقل ذلك. ولكن هل هذا اللامتناهي صفة للواقع الموضوعي أو مجرد نتيجة لإدراكنا الذي ننظر اليه كنتيجة لعمل جملتنا العصبية؟ ومن جهة أخرى فإن العلم يجهل الألوان والأصوات ولايعرف إلا الاهتزازات. فهل نطلق اسم الواقع على الحركة أو على الصفات؟ وبتعبير آخر: إن الفردي فيما له من تعقيد كبير، يستعصي على علوم الطبيعة. ولكن الفارق المزدوج بين حقيقة كيفية وبين عالم من الحركات، وبين صفات بعددٍ لامتناه، وبين مبادىء الشرح ذات العدد المحدود، إن هذا الفارق المزدوج لذو دلالة، فيها من الالتباس بقدر الفارق بين رؤيتنا للعالم في الإدراك، وبين رؤية العلم.

وهذا الفاصل بين المفكَّر به، وبين المدرك، يتكرّر وجوده في العلوم كلها. ثم إن معناه الميتافيزيائي والطرائفي غير موثوق. وعلينا من الناحية المنطقية، أن نميّز أيضاً بين مختلف المعاني، التي يبقى فيها العلم الطبيعي بعيداً عن الفردي المعطى مباشرة. فالفيزياء لن تجد مثل هذا الحادث المعيّن الذي حدث في مكان ما، ولحظة ما، أفيكون ذلك لأنها لاتمسك إلا على الصفات التي يشترك فيها هذا الحادث مع غيره، دون

تلك الصفات التي تفرِّده؟ أم يكون كذلك، لأنها تعزل في منظومة مغلقة تلك الحادثة، موضوع البحث، بدلاً من أن تعيدها الى مجموع مكاني وزماني؟ أم لأن الإنسان في عالم الذرات لايستطيع أن يفكر لا في حادث فردي لا في حادث تاريخي؟ لابدَّ في الغالب من أن نقبل كلَّ هذه التأويلات في آن واحد. وتظهر هذه التأويلات كلّها هنا أو هناك، بين دفتي الكتاب. فما من فردية في عالم المعاني الكلية العلمية. ولاتصحُّ القوانين العلمية إلا في عالم مغلق، لا في جملة العالم كله. فالفردي الذي يكمِّ (أي جعل معادلة رياضية) والذي هونتيجة للتفسير العلمي، لا يشترك في شيء مع الفردي الحدسي للحقيقة المحسوسة.

ومن الممكن أن تكون هذه الحجج سليمة. ولكن لما كانت نظرية حدود علوم الطبيعة، تهدف الى إدخال مذهب ما، على التاريخ. فإن هذه الالتباسات ليست مما لا أهمية له، لأنها تعود فتوجد في الجزء الثاني من الكتاب. وبدلاً من أن نكون أمام تضادٍ أساسي واحد، نجد أننا تجاه تضادات ثلاثة.

وفي وسعنا أن نميّز أولاً، اتجاهين ممكنين للبحث العلمي. فإما قوانين صحيحة في إطار منظومات مغلقة، وإما إعادة صيرورة فريدة. والقضية هنا، في هذه الحالة، قضية تاريخ. يعتبر كطريقة قابلة للتطبيق في المجالات كلها.

ومن «جهة أخرى»، يمكننا أن نقابل مجالين (أي أن نجعلهما متضادين): مجال الأشياء المغفلة، ومجال الفرديات ذات المعنى، وذلك تبعاً لصورة معالجتنا للأشياء كأشياء قابلة للتحليل أو التقسيم طوع الإرادة، أو كوحدات تجعلها علاقتها بالقيم، غير قابلة للتقطيع.

وأخيراً فإن في وسعنا أن نقابلَ دراسة الوقائع فيما لها من فرادة، بدراسة تهتم بتحليل صفاتها العامة، وإنشاء علاقات سببية وحيدة، تهدف الى البحث عن الإتساقات والانتظامات.

ولكن هذه التضادات الثلاثة ليست متعادلة، بالإضافة الى أنها غير موصولة بعضها ببعض بالضرورة.

أما الطباق الأول (النقيض الأول) فهو ذاك الذي يقوم بين علم الصيرورة (مثل التاريخ) وبين علم القوانين (مثل علم الفيزياء). فمن جهة أولى نرى أمامنا الأحداث. ومن جهة أخرى نجد العلاقات الثابتة. وكان كورنو Cournot، قد أشار الى هذه الفكرة، لكنه أقامها في بنية الواقع، على التمييز بين المصادفة وبين المنظومات، بل إننا لنجدها بوضوح أكبر لدى كزينوبول Xenopol. ويرى ريكيرت أنها غير كافية وهي لاتقابل فصلاً بين قطاعين من قطاعات الواقع، بل تطابق إنحرافاً بسيطاً في فضولنا.

وأكثر من ذلك أن ريكيرت يقبل أن يكون في وسعنا -في كل العلوم الطبيعية- أن نتصور - و في بعض العلوم - أن نلاحظ - تاريخاً، أي إعادة تكوين صيرورة: فتاريخ الضوء ربما رسم خطوط تكوين الضوء بدءاً من حالة للعالم، لم يكن الضوء فيها موجوداً. ومثل هذا الافتراض ليس بالأمر الممتنع على التفكير. والكتاب المقدس شاهدٌ على ذلك. ثم إن تاريخ الأرض ونشؤ الأنواع الحيوانية جزء لايتجزأ من العلم الوضعي.

ولكن ريكيرت يلاحظ البعد الذي يفصل التاريخ الطبيعي عن التاريخ الإنساني: فنحن لا نعيد تكوين حيوان معيّن ولا نهتم بفرد ما، من حيث هو فرد، بل نهتم فقط بنوع ما من الحيوانات أو بفترة مامن فترات التطور: تطور الأرض أو تطور الحياة. ومن جهة أخرى عندما يقترب هذا التاريخ من التاريخ الحقيقي، سنعود فنجد مبدأ العلاقة بالقيم. فتاريخ الأنواع الحيوانية موجّه نحو غاية ما، لأن الإنسان يُعتبر قطبَ استناد. وبصورة عامة إذا نحن درسنا صيرورة ما، فإننا ندرسُها لأننا، سلفاً، فردّنا شيئاً ما (أو موضوعاً ما) ورددناه الى قيمةٍ ما، وليكن الأن هذا الشيء، الضوء أو الأرض أو الحياة.

وفي وسعنا أن نقبل هذه الملاحظات، إذ هي لاتُفسِد الأحكامَ التي أردنا أو كنا نريد إنشاءها: فالتاريخ لايتخذ كموضوع له، لا أشياءَ مفردة ولا أشياء متفردة* بالضرورة. وحتى إذا كان الحد الأخير يردّ هو نفسه إلى قيمة، فإن التطوّر ربما تناول تطوّر الأشياء أو حتى تطور الفئات المغفلة.

ولكن هل هو صحيح على الأقل أن على علم الأفراد أن يكون تاريخاً؟ إنه ما من شيءٍ يحول منطقياً دون معالجة قضايا ثقافية، طبقاً لطريقة طبيعية. ولنا الحق عندئذٍ في غض النظر عن دلالة الوقائع، واعتبار كل فكرة وكل حكم قيمة، كما لو أنه تعبيرٌ عن حقيقة فيزيولوجية، أو سيكولوجية، لنبحث فيما بعد بقوانين النشاط-الفعالية أو قوانين التاريخ الإنساني. وكذلك هي الحال إذا نحن قارنا مختلف الحضارات. إذ نستطيع عندئذ أن نحاول استخلاص القوانين الثابتة لكل حضارة-ولا يمكننا القول بسخف هذه المحاولة باسم المنطق: وأكثر مانستطيعه هو التأكيد بأنها لن تقوم مقام التاريخ مادام الناس يعترفون بالقيم وبالتالي يهتمون بالأحداث ذات الدلالة بالنسبة إليها.

لكن صورة المفارقة التي تلازم علماً طبيعياً للثقافة، تغيب تماماً، إذا نحن جمعنا بين طريقة التعميم وبين مبدأ التفريد. وبهذا نكون قد راعينا الصفة الخاصة للحوادث الثقافية. وبدلاً من أن نردّ الأحداث الى قيم تدخلها في إطار معان كلية (مفاهيم جامعة) للقيمة، وبدلاً من أن نرسم صورةَ صيرورةٍ وحيدة، نبحث عن العلاقات الثابتة بين فرديات ذات دلالة. وفي هذه الحالة لن يكون للمعنى نفس السمات التي يعرفها المعنى الفيزيائي أو البيولوجي، غير أنه يظل صحيحاً أن الفصل بين سمتين من سمات التاريخ يظل ممكناً: إنه يمكن للحادث التاريخي أن يفردّ من غير أن يعاد الى مكانه في مركب مكاني - زماني.

وأخيراً فإن أي علم للوقائع ذات الدلالة، لا يتخذ موضوعه بالضرورة، من

* كلمة مفردة تقابل كلمة ringvlier وكلمة متفردة SINGVLIER وكذلك كلمة individualise فإنها تقابل كلمة : 'individualise

الأحداث التي ليس لها شبيه: والفردي ليس بالضرورة مفرداً. ولاريب أننا إذا نزلنا الى مستوى الفرد المحدّد الموقع في الزمان والمكان، فإن الفرادة تكون مما لا يمارى فيه. وعلى مايقول ليبنتز فإنه مامن ورقتين تتشابهان تماماً في الشجرة. لكن الأمر هنا هو أمر الفرادة في الشيء المدرك أو في الشيء الحقيقي، كما يحب بعضهم أن يقول: أي ذلك الأمر الذي لايستطيع أيُّ علم أن يحفظه أو أن يفكر فيه. وعندما يضع المؤرخ فردية ذات دلالة في مكان الواقع اللامتناهي كيفاً، فإنه يهمل عدداً لامتناهياً من السمات. ومامن شيء يمنع منطقياً أن يشبه أحدُ الناس شخصاً آخر. فإذا نحن نظرنا فقط الى المادة والضخامة، فإنه يمكن أن توجد كوهينورتان - والكوهينور جوهرة فريدة على ما سبق -وصحيح أن هذه الحالة نادرة. ونحن ندرس الأشياء التي لها اسم، والمحدَّدة بأصالتها، بحيث يبدو التشابه غير وارد، حتى ولو كان الشبه أو بعضه ممكناً. ولكن لاشيء يمنع من النظر الى الأشياء وكأنها غير قابلة للتفكيك أو التحليل، وذات دلالة، على استحالة أن نلاحظ كل سماتها. وهكذا نرقى الى معان كلية- مفاهيم «لوقائع ذات دلالة تصبح أكثر فأكثر عمومية».

وينشأ عن ذلك إذاً أنه يمكن العثور على سببية ما، في إطار الوقائع ذات الدلالة. وإذا شهدنا حادثين وعيناهما بالإدراك، فإننا على ثقة بأنهما لن يتكررا ثانية، بنفس الدقة. إنهما لم يحدثا إلا مرة واحدة. وإذا نظرنا إليهما في مجموعهما المكاني- الزماني فلا سبيل إلى مقارنة أحدهما بالآخر. لكن الفكر التاريخي يختار -وله الحق - أن يعزل المنظومات من أجل تحضير الرواية: ترى لم تكون منظومة مؤلفة من حادثين، مفصولين عن الواقع، مستحيلة التقريب من منظومات أخرى؟ وبتعبير آخر، فإن في وسع علم يهتم بالأفراد، أن يتجه إما الى العموميات (أي الوصول إلى القوانين والعلاقات السببية) وإما الاتجاه إلى إعادة تكوين الصيرورة أو التطور.

ولنلاحظ أنه مامن واحد من هذه الأفكار من شأنه أن يدحض النظرية المنطقية للتضاد بين نوعين من العلوم (ونقول بنفس القوة: أنى لنا أن نبرهن على خطأ تضادٍ

ما، يُقدّم على أنه شكلي تماماً؟) غير أن جميع هذه الأفكار ربما أوحت إلينا بأن وراءها نتيجة أخطر: فالمشكلات الحقيقية هي تلك التي لم يعالجها ريكيرت إلا بصورة جانبية أو هامشية. ترى هل تختلف العموميات ذات الدلالة عن العموميات الطبيعية؟ ومن جهة أخرى فإن العموميات يمكن أن تكون في مستوى الوسيلة أو الغاية، تبعاً لرغبة الإنسان في إقامة علاقات ثابتة، أو في إعادة إنشاء تتابعات فريدة. ففي الحالة الأولى، نمضي من الأحداث -الوقائع لنرقى منها إلى القوانين. أما في الحالة الثانية فإننا نستخدم العموميات لكي نبلغ الوقائع. وعلى ذلك فإنه يجب أن نقارن التاريخ الطبيعي بالتاريخ الإنساني، ودور المفاهيم (المعاني الكلية) أو القوانين في العلوم المختلفة.

وبدلاً من أن نُطيل، كما فعل ريكيرت، عندما كان من طبعة إلى أخرى، يطنب في البرهان على أطروحته المركزية، ربما كان من المناسب أن نحلّل بصورة مباشرة، لا بصورة الاستطراد، تلك العلاقات المعقّدة بين مختلف معاني التضاد.

اللاكفاية والمجانية: insuffisance et gratuité

ويغلب على الظن أن سيوجَدُ من يعترض على هذا النقد بالقول: إنه يعكس الترتيب الذي اتبعه المؤلف هو نفسه. ذلك أنه لايمكن الانتقال من الصيرورة إلى الدلالة ثم إلى الفرادة، بل إن الترتيب العكسي هو الذي يكون ممكناً، بل وضرورياً أيضاً. وعندما نريد أن ننشيء علماً للمفرد، يجب علينا أن نفردٌ الأشياء بالنسبة الى القيم، وننظمها في تطوّر وحيد. وأكثر من ذلك أن فضل ريكيرت ربما كان في الوصول الى محتوى التاريخ، اعتماداً على صور المعرفة. ولو كنا نكتفي بالسمات الشكلية، لقلنا إن هذه لاتُعرّف بالعلم المشخّص. وهي تعود فتوجد بدرجات مختلفة في كل مراتب المعرفة. ولكننا إن نظرنا الى الاستنتاج بتمامه، والتعريف بكامله، لوجدنا أخيراً ذلك العلم الأصيل للماضي الإنساني موضحاً بصورة منطقية.

ونحن نقبل طواعية أن التاريخ يُنظّم الأحداث في الجملة الكاملة لصيرورة فريدة. وحقاً فإن ريكيرت يَحُلُّ المشكلات التي طرحها هو على نفسه، حلاً لايمكن أن تداخله الريب، فيصل الى العلم التاريخي (أو إلى صورة من صور هذا العلم).

ولكن لنقل أولاً إن الفرادة singularité والفردية individualité، والتطور الوحيد، أشياء، لايقتضي كل منها الآخر، بالضرورة، في أي نظام شئنا. وصحيح أنه يمكن أن ننشيء دوماً علماً عاماً لأشياء ذات دلالة، ولكن العلوم الحقيقية لبعض الفرديات، تمرّ بكل الدرجات، من الفرد الى العام، تبعاً لهنيهات البحث وأهدافه. وأرجح الظن أننا نهتم، في عالم الحقائق ذات بالدلالة، أكثر مانهتم بالتاريخ. لأن فينا الرغبة، التي تنقصنا دوماً تقريباً، بالنسبة الى الأشياء، للإمساك معاً بالفردي l'individuel و المفرد singulier.

ثم إن استخراج سمةٍ من سمة أخرى، لاينجح إلا إذا اقتصر على نقل صفات الواقع نفسه، بصورة منطقية. أما الانتقال من المفرد الى الدلالة، فإنه لايكون مؤكداً، إلا في الحال التي تكون فيها الفرادة ذات دلالة، وحيث تتصل الدلالة بوحدة الكل. وكذلك فإن النسبة الى القيم، تساعد في جعل المادة المحسوسة، ذات دلالة. ولكن ينكشف لنا فيما بعد، أن هذه المادة، فيما هو أساسي فيها، كانت في الأصل مفعمة بالدلالات. فهل من الضروري جداً أن تمضي من الحادث fait الى الدلالة، إذا كان عالم الدلالات يُقدَّم لنا مباشرة.

وتنشأ ضرورة هذا الاستنتاج حصراً، عن طريقة ريكيرت الفلسفية. وكنا قررنا ألا نناقش هذه في جملتها. ولهذا سنكتفي من كلِّ ذلك بملاحظة بسيطة، هي أن هذه الطريقة تؤدّي الى منهج demarche أو أسلوب، يبدو أنه قلبٌ للنظام الطبيعي: أي من «النسبة الى القيم» التي هي طريقة المؤرخ، الى «النسبة الى القيم التي هي موقف الرجل التاريخي (وهذا على كون المؤرخ ينتسب أيضاً الى التاريخ)، ومن القيم الى الأشخاص القادرين على اتخاذ موقف تجاهها (على حين أن القيمة لايمكن أن تعرّف إلا من قبل رجل قادر على الخضوع للأمر اللاشرطي) وليس لهذه الملاحظات أن تطمع في دحض فلسفة ريكيرت بكاملها، ولكن قد تكفي لتبرير هذا الحكم: إن المشكلات التي يَحلّها استنتاج ريكيرت، لاتُطرح على أولئك الذين يفكرون في التاريخ؛ وفيهم كثيرون لايرونها قائمة أبداً، لأنها تُطرح فيما وراء العالم ذي المعنى، الذي هو المعطى الأول للحياة.

والخلاصة، إن أفكار ريكيرت تؤلف بالتأكيد وصفاً ممكناً لصورة تقليدية للتاريخ. ولكن هل تكفي آخر الأمر، لحل المشكلات الأساسية للمنطق التاريخي؟ أي لتكون أساساً لموضوعية معرفة الماضي؟

إن الموضوعية فيما يرى ريكيرت تنشأ عن الاصطفاء: فعلى الوقائع نفسها أن تكون هامةً بنظر الجميع. ولكن نظريته نفسها، ترى أن كل وحدة تُشتق من العقل، من الدلالات اللاواقعية. ويحرص ريكيرت، قبل كل شيء، على دحض المذهب الذي يرى أن الوحدة قد تكون صفةً للحادث النفسي أو للحادث الفيزيولوجي. (والحادث كلمة نترجم بها الكلمة الفرنسية fait) ولكن لئن كانت كل الوحدات التاريخية قد أُنضجت أوكوِّنت من قبل المؤرخ، أفلا تكون النتيجة الحتمية، أن كل تاريخ هو نسبي، أي على صلة بوجهة ذاك الذي يؤرخ. فهذا المؤرخ يولي اهتمامه الأول للسياسة، وهذا الآخر يرى همه في التاريخ الاجتماعي. وهذا الثالث يضع الأفكار في المقام الأول، وصاحبه الآخر يهتم بالاقتصاد. ولاتقدم لنا نظرياتُ ريكيرت، أيةَ وسيلةٍ لاتخاذ موقف بين هذه الاتجاهات. وقد يقول قائل: إن هذه المشاحنات بين المؤرخين تظل خارج المنطق. وما من سلطةٍ تملك أن تفرض على العالم اتجاهاً معيّناً (عندما يوجد العالم). ولكن عندئذٍ: ألا تكون المشكلة أن نحسن اكتشاف الموضوعية، على الرغم من الحلول التعسفية، وبعيداً عنها؟

وبصورة عامة، فإن ريكيرت لم يقارب هذه المشكلات، وذلك لأن الاصطفاء الذي يهمّه، يتمّ، في مذهب، كما لو أن الإختيار قامت به الذات المتعالية والأعلى من الزمان. (ولم يقم به فردٌ معيّن) هو الذي يصبح عضواً في جماعة ما... وعلى ذلك فإن الموضوعية التاريخية التي يصل اليها، هي إذاً شكلية ومجرَّدة: فهي تجهل، ولا تحل الصعوبات التي تصطدم بها المعرفة الموضوعية للماضي.

ومع ذلك فإن من السهل ملاحظة الصعوبات الحقيقية في استخدام مقولات

ريكيرت نفسه. وأولى الصعوبات هي التي تتعلق بالفرق الممكن، الذي كثيراً مايكون حقيقياً، بين منظومات قيم المؤرخ، ومنظومة العهد المدروس. فلنقبل هذه الصيغة. ولنقل إن على المؤرخ أن يبذل جهده للتعاطف مع أناس الماضي. ولكن يبقى أننا نجد أنفسنا هناك أمام تضاد أساسي (أو مناقضة أساسية antinomie essen-tielle). فالاقتضاء العلمي لدى محاولة فهم مجتمع ما في ذاته، تناقضه الضرورة العلمية، التي تجعلنا، هي أيضاً، نحرص على أن نعيش الماضي، من أجلنا نحن، كما كان. فكيف تنسجم هاتان الضرورتان المتناقضتان؟ ليس علينا أن نبحث عن ذلك هنا، ويكفينا أن نقابل بساطة الحل المنطقي بتعقيد الممارسة العملية. فهل يمكن أن نفكر في الماضي، ونحن نغض النظر تماماً عن زماننا هذا، وأن نعيد بعث القيم الميتة، ونحن ننسى دلالتها بالنسبة لإرادتنا الحالية. وهل يكون بالإمكان أن نستعيد منظومة قديمة من القيم، ليست منظومتنا نحن، دون أن نشوّهها أو نجملها؟

وأكثر من ذلك، أن ريكيرت يعتبر كأمر بديهي، أنه يكفينا من القيم، ماعُرِّف بشكل سليم، حتى نوجِّه الاصطفاء. ولكن هل من المؤكد أن الاشتراكيين، ومنظري «Obrigkeitsstaat»[1] يردّون نفس الوقائع إلى القيمة التي هي «الدولة» مثلاً، على الرغم من التضادّ بين أحكامهم السياسية والأخلاقية، أو هم على كل حال، ينّظمونها بنفس الصورة.

ثم، لنقبل منه أن كل أعضاء جماعةٍ ما، يعترفون مبدئياً بنفس الحوادث، كحوادث تاريخية، فإذا شئنا أن ندخل مثل هذا الاتفاق في الرأي، الى العلمَ، فلابد عندئذٍ، من منظومة كاملةٍ لقيم العهد الذي ندرسه. فإذا لم يكن بين أيدينا مثل هذه المنظومة التي لن يعرفها المؤرخ أبداً، فإنه يستخدم هذه القيمة أو تلك، وعندئذٍ تظل الرواية غير مكتملة، والعلم ليس إلا واحدة من وجهات النظر الممكنة التي يُرىً بها الماضي. وأنى لنا أن ننسّق هذه المنظورات المختلفة، من دون أيّ مبدأ يُعتمد عليه في

---

(١) – هذه الكلمة تعني (حرفياً) الدولة الفوقية، أو السلطة العليا، كما هي حال دول الشرق المتخلف، أو السلطة الشيوعية.

التركيب أو التأليف (كبنية الواقع، أو منظومة القيم) ويسمح هو بتثبيت العلاقات (من أجلنا نحن، وفي ذاتها) بين استعدادات الإنشاء الجزئية؟

وللناس الحق في الزهد بهذه القضايا، عندما يعترف الجميعُ بالسمة الجزئية، لكل تاريخ؟ إن ماكس فيبر، مثلاً، لا يقنع بأن يقبل صراحة - بل هو يعلن ذلك أيضاً - أن الموضوع يجب أن يكون مختاراً، بصورة عشوائية من قبل المؤرخ. ويرى أن الموضوعية تقوم على الصفة الضرورية للعلاقة المقامة بين بعض الحوادث التاريخية: مثال ذلك، تلك السببية التي تصل هذه الصورة من الروح البروتستانية، بهذا الوجه من الرأسمالية. فهذه العلاقة السببية تفرض نفسها على كل من يبتغي الحقيقة. ولايسعنا أن نؤكد أن ريكيرت يجهل هذه النظرية في الموضوعية التاريخية. إلا أنه في الواقع يكتفي ببعض الأفكار العامة حول الطريقة التي يمكن بها أن نبرهن على ضرورة التتابعات الفريدة. أما بالجملة، فإن الموضوعية التي يحاول أن يثبتها، مرتبطة باصطفاء مقبول من الجميع.

وأكثر من ذلك تجريداً أيضاً هو استنتاج معنى التاريخ، والأكثر شكلية منه (أو صورية) هو ذلك البرهان على أن تاريخاً عالمياً هو ممكن. ولكن هذا وذاك، مشروطان بتمثيل الحقيقة بقيمة (أي كأن أحدهما هو الآخر)، مما لا بدّ، على الأقل، من أن يثير النقاش. وهذا كله من غير أن ندخل في الحساب أن القيم الشكلية فوق التاريخية* يُبرهَنُ عليها بالاعتماد على محاكمات منطقية لاتفرض الاقتناع، لأنها تبدو وكأنها تفترض ما لايزال موضوع بحث. وفضلاً عن ذلك فإننا حتى إذا قبلنا هذه القيم الصورية formelle، فإن النزعة التاريخية Historicisme لم تُتجاوز حقا. ذلك أن القيم المعرّفة مادياً، تتغيّر من دون أن ندرك دوماً علاقتها بالقيم العالمية.

---

* - كلمة الفوق تاريخية ترجمة لكلمة supra- historique، وهي تعني الحقائق التي تتجاوز التاريخ والأعلى منه، كأن نقول مثلاً إن قدراً ما «يريد أن يكون كل عصر في تاريخ العرب أسوأ من الذي قبله أو أن نأخذ بفرضية هيجل في العقل الذي يتحقق خلال التاريخ.

وأخيراً فإن صحة القيم التاريخية، والمصالحة بين الإرادات المتعارضة هي التي تُطلب من الفلسفة. فمعرفتنا أن هنالك واجباً لا تكفينا. بل نتمنى أن نعرف أيها هو (أي الواجبات هو) ويبدو أن مثل هذا الجواب أمر لابدّ منه للنظرية، كما لامناص عنه للعقل. ونتساءل هل يكفي أن نردّ الماضي الى قيم صورية لكي نؤوله بصورة مشخّصة؟ أفلا نحتاج الى نظرية للسياسة أو للأخلاق لكي نفهم المعنى الحق للحضارات الماضية؟ ثم ألا نحتاج الى «مذهب» للعلم، لكي ندرك تقدم الحقيقة؟

ولسنا ندّعي أننا نقدّم في هذه الملاحظات الموجزة، نقداً لمنظومة القيم لدى ريكيرت. ولكننا نشير الى السبب الذي جعل أكثر القراء، لايجدون فيها جواباً عن السؤال الأخير، الذي يطرحه وجود التاريخ على أولئك الذين يفكرون في الوجود الإنساني: فهل نحن بين أيدي صيرورة لاهدف لها، وبين أيدي جماعة محدودة دائماً، وبين أيدي قيم جزئية أو موقتة؟ أو أننا قادرون على التعالي على الزمن وقادرون، على الأقل، على تثبيت اتجاه التطوّر الذي يقبله كل الناس، وقادرون على الأقل أيضاً على أن نصبح أجزاء من الحقائق الخالدة؟

إن كل فلسفة للتاريخ متصّلة بالضرورة بأنتروبولوجيا (علم الإنسان) معيّنة ولا تُمثّل فلسفة ريكيرت استثناءً من هذه القاعدة. فالإنسان هو الكائن القادر على اتخاذ موقف من القيم. والمؤرخ هو ذاك الذي يحقّق قيمة معيّنة، هي قيمة الحقيقة. وعلى ذلك، فإننا لانستطيع أن نلوم ريكيرت على أنه عقّم المذهب بفصله عن الفلسفة. وحتى لو كان تعريفه للإنسان يبدو مجرّداً، أو خاطئاً، فإن مثال ماكس فيبر، حاضر أمامنا للبرهان على أنه يكفي أن نعيد المؤرخ إلى مكانه من الحقيقة التاريخية لكي تعود فتظهر المعطيات الأساسية لكل نظرية في التاريخ.

ومع ذلك، فإن الذي يجب أن يحتفظ به من الجهد الضخم الذي بذله ريكيرت يبدو ضئيلاً. إنه حلّل مختلف صور الفرادة والعمومية أو الشمولية التاريخية. وقدّم مع مبدأ العلاقة أو النسبة الى القيم، ترجمة منطقية ممكنة لاصطفاء

المجاميع ، وتنظيمها في استعادة تكوين الماضي . وكذلك فإنه استخلص مختلف وجوه الحقيقة التاريخية ، وأظهر الخطوط الفاصلة بين التاريخ والسيكولوجيا . ولكنه يبقى بعد ذلك ، مشكلةُ أن النقد قد طُرح : ففي أي الحدود وبأي الشروط نجد علماً أو نحصل على علم تاريخي ، موضوعي؟

ولقد قدّم الرجل جواباً . ولكنه كان من التجريد والبعد عن العلم الفعلي بحيث بدا ، وكأنه عبث . والأرجح أن هذا هو العيب الأساسي في كتاب ريكيرت . أما منطقه فمتوسط بين نظرية المعرفة ومنطق العلوم . أو قل إنه شيء لاهو هذا ، ولا هو تلك ، بل هو أمر متوسط بينهما . وإنه ليتعب نفسه ويرهقها من أجل العثور على الحقيقة التاريخية التي يعيش كلٌّ منا فيها مباشرة . ولما كان من حيث المبدأ قد رفع مستوى الحقيقة التاريخية الى مستوى الموضوعية الفيزيائية ، فقد اعتقد أنه أصاب الهدف الذي جعله نصب عينه . والحقيقة أن التاريخ لايوجد بنفس الصورة التي توجد فيها علوم الطبيعة التي هي موضوع التفكير الكانطي . وصحيح أنه جُمّعت مواد وأن عمليتي تصنيف الوثائق ، والتثبت من الوقائع ، تتقدمان . ولكن التاريخ في آخر المطاف لايتقدم كالرياضيات أو الفيزياء منذ عدة قرون . ذلك أن نقد العقل التاريخي ينبغي أن يكون خلاقاً بقدر ماهو تأملي ، ومشخصاً بقدر ماهو شكلي .

وهنالك مدخلان الى نقد العقل التاريخي ، يبدأ أحدهما من العلم الجاهز ، إذ نحاول عن طريق تحليل الطرق والنتائج ، استخلاص السمات الخاصة بالحقيقة التاريخية وحدودها . أما المدخل الآخر (وهو النهج الفلسفي) فإنه يبدأ من الإنسان أي من الفرد الذي يكتب التاريخ ، وتتجلى فيه استعادة التاريخ في دلالتها العميقة «وكذلك ألا ينبغي أن تَحُلَّ الأنا المتعالية ، محل الأنا الحيّة للمؤرخ ، كما أنه لايجوز أن ننشىء الشروط الضرورية لجعل المعرفةُ التاريخيةُ مقبولة ، عالمياً . ذلك أن القضية هي في تحديد ما إذا كانت هذه المعرفةُ التاريخيةُ مقبولة عالمياً ، وفي أي الأحوال تكون كذلك . وأما المنطق المجرّد فإنه لايؤدي ّإلا إلى تركيبات مفهومية ، إذا هي اكتملت بدت صفتها المجانية .

الفصل الثالث
فلسفة الحياة ومنطق التاريخ
زيمل (١٨٥٨- ١٩١٨)

مقدمة:

إن الخطوط الكبرى لمذهب زيمّل أصبحت معروفة بصورة جيدة، بفضل العرض الممتاز الذي قدَّمه لها في فرنسا السيد Mamelet وتلخص عناصر هذا المذهب الأساسية بما يلي: النسبية الكاملة وتليين الشكلية الكانطية، والنقل السيكولوجي للمقولات، وتمديد مجال الذاتية النقدية، إلى مجال التاريخ، ودمج الأفكار المستعارة من البراغماتية، ومن مذهب التطور، في نظرية كانطية للمعرفة بعد تحديدها. أما تحليل العلم التاريخي (أو علم التاريخ فقط لا أكثر ولا أقل) فإنه سيكون في هذا المنظور تطبيقاً خاصاً لمبادىء النسبية. وهنا لايعود علم الماضي ليكون مجرَّد إعادة انتاج (تصوير) للواقع الإنساني في عصر ما، بأكثر مما تكون الفيزياء نسخة عن الطبيعة. ذلك أن العقل حرٌّ مادام يخلق التجربة الإنسانية أو ينظمها على الأقل.

ولو أننا نتبنّى هذا التأويل، على ماهو عليه، لما كان لدينا شيء هام نضيفه الى ما كتبه ماملیه، وفي أحسن الأحوال لا تزداد آراء زيمل، إلا دقةً في معانيها، عندما نصنفها في إطار تنامي نظرية التاريخ. فبين موضوعية ديلتاي وشكلية ريكيرت، وبين فلسفة الحياة، وفلسفة القيم، لايكون النقدُ النفسي إلا حلاً وسطاً.

والواقع أن مذهب النسبية مهما تكن أهميته، ليس فيما نرى، بأعمق ما يوجد في تفكير زيمل. وصحيح أن ماملیه كان قد لمّح إلى أنه مشتق من المذهب التجريبي، وأنه يستطيل بفلسفة للحياة. ولكنه كان يراه نوعاً من التصالح بين هذه الاتجاهات المتباينة، إلا أن كتب زيمل الأخيرة (التي لم يكن يعرفها ماملیه) تُفجِّر أطر النسبية، وترغمنا على النظر إلى مجموع المذهب من وجهة نظر جديدة، إذ أن النسبية تصبح مرحلةمن مراحل التطورالذي مضى بزيمل من الفلسفةالوضعيةالى ميتافيزياء

محدّدة. ولما كان هذا هو العنصر المشترك بين فلسفتين، فإنه يراكم مَواضيعَ متناقضة، دون أن يُوَحِّد بينها.

وبدلاً من أن نبحث في كتبه كلّها عن إعادةٍ لنفس المبادىء، فإننا سنحاول إبراز تضاد الفترات الأكثر، فيما نرى، من استمرارية الفكرة النسبية. ومن الطبيعي القول: إن هذه الطريقة لم تستوح من الحرص على الدقة الزمنية، ذلك أن الأمر يتعلق بمشكلة فلسفية تماماً؛ ترى هل المذهب النسبي لدى زيمل، مما يمكن النظر اليه كمنظومة أصيلة؟ أولا ينكشف لنا متى حاولنا التعمّق فيه، وكأنه صورةٌ مصعَّدة للمذهب الطبيعي أو لفلسفة الحياة؟

إن نظرية التاريخ لدى زيمل ستسمح لنا أو ربما سمحت بتقديم جواب عن هذه الأسئلة. إنها في الواقع - وأكثر من أي جزء آخر من المذهب - مما تتميز به طريقة زيمل، وتطورها. ويعود تاريخ طبع كتابه «المشكلات» إلى عام ١٨٩٢ . وهو سابق للنسبية المعاصرة لكتابه، مقدمة الى العلوم المعنوية. إلا أنه في آخر ما كتبه من مقالات، أثناء الحرب، عاد فدرس بالتتابع مشكلة الفهم والزمن ومشكلة الإعلام Fnamung التاريخية. وبهذه الصورة يكون لدينا على الأقل تلك الخطوط الأولى لنقد للتاريخ، منسجم مع آخر ميتافيزياء. وعلى ذلك فإن عرضنا سيكون له، بالنسبة لزيمل، التأويل التالي: وضع الخطوط الأولى، في مثال متميز، لتأويل جامع. وينبغي لفكر زيمل أن يُحلّل في تطوره. أما النسبية فإنها ليست إلا محطة بين رؤيتين لايمكن التصالح بينهما.

أما فيما يتعلق بموضوعنا، فإن هذا الفصل ينبغي أن تكون له دلالة أخرى. ذلك أن المشكلات الخاصة بالنقد التاريخي، ستنفصل تدريجياً. وهي أقل اختلاطاً مما هي في أعمال ديلتاي- مع فلسفة تاريخية، أقل خفاءاً مما هي في منطق ريكيرت «بحكم الموضوعات الشكلية». ويزداد ظهور أصالة التجربة التاريخية بمقدار ماتتعارض أحياناً مع التصوّر الذري للأشياء تارة، وتارة مع التصوّر البرغسوني

للديمومة، وهكذا نستطيع أن نتابع في مجموعة أعمال زيمل حركة مضاعفة من التعمق في ذات المواضيع ومن التجدد في المنحى والإلهام.

١- الفترات Les periodes

سنجد في هذا الفصل، نفس الصعوبات التي لقيناها لدى دراسة ديلتاي. وكل ماكتبه زيمل، إنما يتعلق بنقد العقل التاريخي، بالمعنى الواسع. لأنه مخصّص كلّه للإنسان الثقافي، أي للإنسان الذي يخلق لنفسه عوالم روحية يعيش فيها، وعليه بعد ذلك أن يتجاوزها. وأكثر من ذلك أن علينا أن نأخذ بالاعتبار تلك اللحظات المتتابعة في تطوُّر مذهبه. ومن جهة أخرى فإن في طريقة زيمل من العناصر الشخصية ما يستحيل معها أن نحتفظ بأساليبه في التأليف والكتابة[1]. وأخيراً فإن الأفكار التي يقدّمها هو نفسه، باعتبارها أساسية، ومواضيع مقدّماته أو نتائجه، كثيراً ما تكون أقل عمقاً من تفاصيل التحليلات.

وعلينا أن نوضح في البداية، كيف تُطرح المشكلات في مختلف الفترات بغية إحلال المواضيع الأساسية، مكان المواضيع الظاهرة.

وينسب زيمل نفسه الى الكانطية. ولكن الإنسان يسأل نفسه: أحقاً هو وفيٌّ كما يزعم، للاتجاه النقدي؟ وليست القضية في حالة التاريخ، أن نوضح ضرورة لوحظت من قبل، ولا قضية «حقيقية مقبولة لدى الجميع» بل علينا ببساطة أن نتابع نشاط العقل الذي ينضج التجربة التاريخية، بغية وعي الفارق بين الواقع والمعرفة التي نحصّلها عنه، ثم إن الجواب الكانطي عن السؤال النقدي، كان يقوم على جعل الواقع- كما يبدو لنا - وأطر الواقع، على مثال «عالم الحوادث» وأشكال حساسيتنا وملكة فهمنا. والذي يريده زيمل هو أن نميّز الماضي الذي نعيشه عن الماضي الذي نعيد تكوينه. وليس هذا التضاد بشبيه بذاك القائم بين المادة المحسوسة وبين التجربة

---

(١)-نجد تحليلاً جيداً لطرائق زيمل في مقال Karacaues (logos ١٩٢٠). الطبعة الثالثة، ص: ٧.

الفكرية، ولكنه شبيه بالتضاد بين عالمين أو بين الواقع المباشر (الميتافيزيائي تقريباً) وبين تركيب أو إنشاء عقلي.

وفي هذه الشروط يهمنا التحليل المزدوج للحقيقة وللعلم التاريخي، أكثر مما يهمنا الفارق الذي يفصل أحدَهما عن الآخر، بالتأكيد. وعلى كل حال فإن النقد لايكون له أي معنى إلا إذا نحن أوضحنا أولاً عن أي واقعة ينحرف العلم؟ وأول ريبية تبرز هنا، هي التساؤل: تُرى هل العقل يهبُ صورة ما للمادة، أو أنه يغيّر عالماً ما؟ هل هو يعطي شكلاً أو يشوّه الشكل؟ أما الجواب فهو أنْ الذي يحدث، هو الأمران معاً، تبعاً للحظات الحياة. أي أن العقل أداة إنشاء وتشويش أو تشويه.

ويعرِّف عملُ المؤرخ أحياناً بالنسبة الى المعطيات الحسّية الأصلية غير الشفافة لعين الملاحظ. ونحن في الحياة كما هو أمرنا في العلم، نحيي الآليات التي لاحياة فيها. ذلك أن شعور الآخرين، ليس مما يدرك.

بيد أن هذا ليس نقطةَ البداية العادية للتحليل. فالعلمُ لإيقارن بالمعطى الخام بل بالواقع. فما هو اذن تصورّ الواقعَ الذي يستخدمه النقدُ أو يفترضه؟ لنميّز أولاً تعريفاً شكلياً وآخر مادياً.

وفي الفلسفة النسبية ليس هناك من واقع بالمعنى المطلق. والحقيقة الواقعية ليست إلا مقولة، وإذا هي طُبِّقت على بعض المُحتويات، أقامت عالماً ما، بين عوالم أخرى ممكنة. أما القيمة - وهي تعبير عن علاقة ما، بيننا وبين الأشياء- فإن في وسعها أن تُعرّف أو تُحدّد عالماً يوازي عالم الحقيقة، ويتمدّد مثله، كما أنه مستقل عنه. وكما أن المقولات، إذا هي أوِّلت بمصطلحات نفسية، وظائفَ للعقل (ولعله يمكن القول إنها ردود فعل للشعور على مؤثرات العالم الخارجي)، فإن [الحقيقة - الواقع] تبدو كما لو أنها مزيّة من مزايا بعض التصورات. (مزية = صفة أو سمة).

أما الواقع المطلق فربما كان ذلك المحتوى البعيدَ المتناول الذي ينقصه الشكل. وهو يُدركُ بصورة حدسية ومباشرة. وأما التجربة التي نعيشها فإنها لن تكون إلا رؤية ما للعالم، أي تلك التي تنشأ عن تطبيق الشكل على المحتوى مثل «تجربة

معيشة». وإذا نحن تحدَّثنا بلغة أكثر تشخيصاً، قلنا إنها نوع من الوعي يقتضي وجود مقولات معيّنة، وليس لها القدرة على بلوغ الواقع الأصيل. وإذا كنا كثيراً ما نستخدمها كحدّ استناد (أو كركيزة يستند إليها)، فذلك لأن لعقلنا تلك الملكة الفريدة القادرة على التفكير في موضوع ما، وكأنه مطلق، على حين أن مجرَّد التفكير فيه يجعله نسبياً. وعلى ذلك فإن نسبية أي معرفة أمرٌ مبرهن عليه، بالحجة التي جاءنا بها شوبنهاور، من غير أن نجدها تتكرر لدى كانط: فالتمييز بين الذات والموضوع، وفكرة المعرفة نفسها، يقتضيان القول: إن «ماهو معروفٌ لايمكنُ أن يكونَ ماهو في ذاته». أما برهان كانط الذي يعتمد على صور الحساسية، فليس له، ولا يمكن أن يكون له، من دورٍ في أية فلسفة للصيرورة.

ومن السذاجة الاكتفاء بهذه الترجمة الحرفية لعبارات زيمل. فلنقبل موقتاً أن يبقى الواقع مقَولة. لكن هذا التعريف الشكلي لا قيمة له تقريباً، لأنه كان لزيمل، في كل فترات حياته، تصورٌ مشخصٌ للواقع (الواقع -الحقيقة) وظل يتردّد بين تصورٌ ذري، وصورة برغسونية للديمومة الداخلية.

وليست معركة ماراتون* إلا مجموعة الأعداد اللامتناهية من الأعمال التي قام بها كلٌّ واحد من المتحاربين. أما أن نعرف المعركة، معرفة كاملة. فإن معناه أن نستعيد عدّ كل الحركات المفردة التي نُدرك بها، في التصور، ذلك المجموع الوهمي. وكلٌّ حركة من تلك الحركات، هي ردُّ فعل لشخص ما، على تأثير المحيط. وهكذا فإن الحقيقة- الواقع، لا تتألف إلا من دمج هذه الذرات وتآثرها اللامنقطع، من غير أن تنغلق على نفسها أية فردية، وأي جزء من الطبيعة أو من الحياة.

ومن جهة أخرى فإن لحظات حياتنا التي تتسلسل في استمرارية من الجريان. والتتالي، وهذه هي الخاصة المميزة للواقع الأعلى من الفردي. والحركة التي تمضي من معركة مضاعفة إلى هزيمة، ثم إلى جهد يحاول تجميعَ الجنود، حركة لاتنقطع

(*) - ماراتون قرية يونانية شهيرة بالمعركة التي جرت فيها عام ٤٩٠ ق.م بين الفرس واليونان. وانتصر فيها الجنرال ميلتياد على الفرس.

وهي تدوم دوام شعورنا . إنها انفصال الأبعاد الزمنية . ذلك أنه لايمكن إعادة إنشاء الديمومة بالاعتماد على تجميع اللحظات، كما لا يمكن إعادةُ تأليف الأبعاد المكانية بمجرد تجميع نقاط متفرقة .

وتبعاً للعهود يكون حدٌّ الاستناد هو النظرية الذرية atomisme أو الديمومة. ولاريب أنه يمكن القول في كلٍّ من الحالين . إن الواقع مقولة . لكن هذا الشكل forme يتضمن هنا رؤية طبيعية naturaliste* (تسود كتب المؤلف الأولى)، وهناك يتضمن الصيرورة الحية التي نجدها في قلب آخر فلسفة لزيمل . وعلى ذلك فإنه ليس من المهم كثيراً أن يحتفظ الرجل دوماً بلغة نسبوية . فهو في كتابه : فلسفة المال، يظل يعلن أن عالم القيم، بالنسبة الى عقل لامتناه، يُشرح بصورة كاملة، بآلية سيكو- فيزيولوجية . ثم كتابه الآخر Lebcnsanschauny يعلن أن معرفة الديمومة الداخلية هي الشيء الوحيد المباشر والمطلق .

وعلى الرغم من هذا التطور فإن مفاهيم (معاني) النقد التاريخي، تبقى هي نفسها، وهي مستعارة من المذهب النسبي . أما التمييز بين «المضمون» والـ Procés فنظلٌّ نجده في كل العهود، ولكن بقيمة مختلفة . والمضمون هو أولاً الـ was حالات الشعور أو التمثيل representation أو العاطفة التي تحتويها . أما الإجراء procès فإنه يعني، أصلاً، تلك الحقيقة السيكولوجية- بل السيكوفيزيولوجية التي يمكن أن تشرح المضمون بكامله، إن كنا قادرين تماماً على معرفة الأفعال، وردود الفعل المتبادلة بين العناصر . ثم إن مصطلح البروسيه، ينطبق على الديمومة الحيّة . وقد يتخذ المضمون دلالة أوسع إذ هو يضمٌّ في النصوص الأخيرة، جملة الأفكار والأعمال والثقافة أي كل ما تخلقه دفقة الحياة .

يحتفظ النقد إذاً بنفس المصطلحات لصياغة الفارق بين المحتوى المعيش وبين المحتوى المفكّر به، من قبل العلم . ثم إن استمرارية المفردات تتيح لزيمل أن يراكب في «الطبعة الثالثة لكتابه «المشكلات»، هاتين الفلسفتين المتناقضتين . ولكن التماهي

(*) - يقال أحياناً طبيعوية بدلاً من طبيعية . والفرق هنا أن كلمة طبيعوية، تدل على اتجاه إلى الطبيعة، لا إلى حالة طبيعية .

يبقى سطحياً، إذ أن طبيعة العلم والنقد التاريخي قد أصبحت شيئاً آخر. وأحسن برهان على ذلك هو انعكاس معنى كلمة الشكل: إذ كانت في البداية مضادة للمادة تبعاً للتقاليد الكانطية. ثم إن الشكل يصبحُ بعدئذٍ نفياً للحياة، كما أن الإمتداد نفي للصيرورة، في مذهب برغسون. ولم يعد الشكل ينتسب الى السيرورة بل إلى المضمون[1]. أما الأفكار النسبوية فقد اندمجت في إطار فلسفة ما، للحياة. أما استحالة وجود مضمون بلا شكل، فإنه مؤشر على عجز الحياة عن بلوغ التماس المباشر مع الأشياء أو الرؤية الكاملة.

ونحن نميّز في فلسفة التاريخ لدى زيمل ثلاث مراحل: ١) مرحلة الطبعة الأولى للمشكلات (١٨٩٢)، ٢) ومرحلة الطبعة الثانية (١٩٠٥)، ٣) ومرحلة الطبعة الثالثة عام ١٩٠٧. وأخيراً تأتي مرحلة المقالات التي ظهرت خلال الحرب. غير أننا لانتبع في هذا الفصل خطة المراحل التي كنا تبنيناها بالنسبة لزيمل.

والواقع أن تطور فكر زيمل، يظهر بوضوحٍ عندما تُقارنُ نقطةُ البداية بنقطة النهاية. ولكننا نجد بين هذين الحدّين المتطرفين نوعاً من الخلط بين المواضيع والأفكار. سيكون من العبث إذاً أن نحاول إعادة بناء النظريات المتتابعة (ولا سيما إذا أخذنا في الحساب أن زيمل لم يكن يملك أية منظومة فلسفية بالمعنى الصحيح).

لنستعد إذاً تصوّرات الواقع الثلاثة، التي حلّلناها فيما تقدَّم، أي المعطى الحسّي والعالم الذريّ، والاستمرارية الحياتية. ونلاحظ أن الفكرة القائلة بأن عمل المؤرخ ينطلق بالاعتماد على الإدراكات في المرحلتين الأوليين، تظل قائمة، ثم تختفي في الثالثة. فنحن ندرك مباشرة وبصورة حدسية ذلك الجوهر الوحيد للأشخاص. أما النظرية الذرية atomisme والاستمرارية، فإنهما تختلطان في الطبعتين الثانية والثالثة لكتاب المشكلات problèmes . أما في المرحلة الأخيرة فإن

---

(١) – انظر Konflict modern Kultur ص: ١٦، ونرى في النصوص الأخيرة أن طريقتي الكلام تتراكبان، ولكن التضاد الحاسم هو تضاد الحياة، والعوالم التي يخلقها. أما الشكل (الموصول بالمضامين) فإنه يتضاد مع استمرارية الشعور الخلاقة.

النظرية الذرية تبدو وكأنها اختفت، على بقاء عنصرٍ واحدٍ من هذا التصور (أي التآثر بين المجموعات في الحقيقة- الواقع).

ولنأخذ الآن مواضيع النقد التاريخي. سنلاحظ أن الموضوع النقدي في الطبعة الأولى لم يكن حاضراً بعد. ويبدو أن هدف الكتاب هو التمييز بين العلم والميتافيزياء، وبين الميتافيزياء والنقد. والتفكر الفلسفي مشروع قبل العلم وبعده. أما قبله فمن أجل تحليل الشروط الذاتية للبحث. وأما بعده فمن أجل أن نبني «تجربة» تلك التأويلات الجامعة التي قد لاتكون قابلة للتحقيق (أي لأن يتحقق منها)، ولكنها عظيمة الإيحاء. ويشير زيمل، فيما يتّصل بالعلم، الى ما في النتائج من الشك: فموضوعات العلم les a priorie أجزاء من ميتافيزياء شخصية، يتآزر بعضها مع بعض. ومن جهة أخرى قد يكون مستحيلاً أن نعيّن الأسباب من غير أن نتجاوز مستوى الحوادث. وأخيراً وبصورة عامة، فإن المشكلات مطروحة في مصطلحات سيكولوجية. أما عندما تنتقل الى المرحلة الثانية فإننا نجد زيمل يضع في المقام الأول فكرته النقدية (نفي أو دحض الواقعية، والفارق بين الواقع والعلم). أما في المرحلة الثالثة فإن القضية المطروحة ستكون تقريباً هذه: كيف نصل بالتجربة المعيشة الى أن تكون موضوع تفكير، أي كيف تصلُ الحياة الى فهمِ ذاتها se saisir clle même.

ولكن مواضع المرحلة الأولى، تظل موجودة في الثانية، وحتى في المرحلة الثالثة أحياناً. فلايقينيه النتائج، واستحالة تعيين الأسباب، تستعاد باستمرار في كل طبعات المشكلات problèmes أما الفكرة النقدية فتكون مما تجاوزناه من دون أن نهملها في المرحلة الأخيرة. وأخيراً ففي الطبعة الثالثة للقضايا (أو المشكلات) نجد كل تصورات المرحلة الأخيرة، مشاراً اليها على الأقل، إن لم تكن شديدة الحضور. وعلى ذلك فإنه ليس هناك ثلاث فلسفات للتاريخ، لدى زيمل. ولكن كذلك ليس هنالك واحدة وحدها فقط، فعلينا داخل كل فصل وبمناسبة الحديث عن أية مشكلة أن نوضح تطوُّر الفكر.

ولكن ماهي المشكلات الأساسية؟ إن أطر العرض لدى زيمل، تبقى هي هي. في المرحلتين الأوليين، ونلاحظ أن الفصول الثلاثة الأولى، من كتاب القضايا تجيب في الأصل عن التساؤلات التالية: ١- كيف نفهم أفكار الآخرين وأفعالهم؟ ٢- كيف ننشيء القوانين، أو على الأصح لماذا نحن عاجزون عن الوصول الى العناصر أو إلى القوى الفعلية للتاريخ؟ ٣- كيف نعزو الى تتابع الحوادث معنى أو غاية أو قيمة، بعد أن نكون فرضنا وراء الحركات حالاتٍ شعورية، ووراء التعابير عواطف؟

وعندما ظهرت الطبعة الثانية نجد أن هذا التقسيم لم يعد يتطابق مع التمييزات الأساسية. فالاهتمامات الأعلى من الاهتمامات النظرية المحلّلة في آخر كلّ فصل، تبدو و كأنها كانت تعمل سلفاً، في إنضاج التجربة العلمية. وعدمُ وجود قوانين أولية يجعل القوانين التي يقترحها المؤرخ بمثابة رؤية فنية للواقع. وهذا مايردّنا إلى الأفكار الأولى للفصل الأول. وهكذا تستعاد المشكلات نفسها، في أ ماكن كثيرة، وماكنا نتحدّث عنه من فصل العلم عن الميتافيزياء، وقيام النقد قبل العلم، والفلسفة بعد العلم، كل ذلك يكاد ينطمس.

إن علينا إذن أن نحلّ مَحَلّ تقسيمات زيمل، تلك التي تستخلص من المادة نفسها، فيما نرى. وآخر محاولات زيمل وفصوله السابقة هي التي توحي بها إلينا. سندرس أولاً: تحديد الحادث التاريخي [١] (أي موضوع التاريخ) [٢] ثم نُثنّى بفهم الماضي، ومشكلات الموضوعية. [٣] المحاولات التي قام بها زيمل أو غيره، لتجاوز الفهم بالشرح، أو قل، إذا أعوزنا التفسير أو الشرح، ما هي المحاولات التي يقوم بها لكي يؤسس بصورة أخرى، سلامة إعادة البناء العلمية للماضي. وأخيراً سنحاول أن نبيّن مكان النقد التاريخي في فلسفة زيمل [٤]، وصلة المشكلات الشكلية بالتأويلات المشخّصة لرجل التاريخ.

٢ - تحديد الموضوع التاريخي

لايجعل زيمل نقطة البدء عنده، مثل ديلتاي، جملة العلوم المعنوية الموجودة، ولا بأشكال معرفتنا على طريقة ريكيرت، وليست طريقة موضوعية ولا ذاتية. إنه ينظر في آن واحد، الى سمات الواقع وفضول العقل. وستكون مهمتنا الأولى هي أن نفهم هذا الرفض في الاختيار: وبتعبير آخر يجب أن نتساءل عن الدور الذي تقوم به بنية العقل، واهتمام المؤرخ في تحديد العلم.

الفلسفة الأولى

إن الحادث التاريخي شيء سيكولوجي. والحقيقة التي يحلّلها المؤرخ تظل مضطربة مشوشة، إن لم نفترض - بين الحركات أو التحولات المكانية التي نسمّيها أفعالاً أو حوادث - وجود أفكار ورغبات، وبكلمة واحدة مالم نفترض وجود بشر يشعرون بما يجري. وليست الأشياء المرئية في التاريخ إلا وسيطة بين الدوافع التي أنتجتها وردود الفعل التي دعت اليها. إن الروح هنا تخاطب الروح.

ومن جهة أخرى، يلاحظ الإنسان أنه لا بُدَّ من نشاط العالم، وهو شيء لاغنى عنه لتعريف الحادث التاريخي، على الأقل، إن لم يكن لشيء آخر. وحقاً فإن الواقعَ في جملته شيء فريد وبعيد المنال. وليس لنا من أداة تقوم بفهمه. وإذا نحن لم نقم، بادىء ذي بدء بعملية الاصطفاء، فإن البحث محكوم عليه سلفاً بالاخفاق. وما أقل مايمكن العثور عليه من هذا الواقع الضخم الذي يستطيع استقصاؤنا الوصول اليه.

ويتم الاصطفاء في اتجاهين، يقابلان أسلوبين متكاملين في العمل العلمي. فتصوغ القوانين علاقات بين حوادثَ يعترفُ بصحتها، ولكنها- إذ تصوغها - لا تعرّفنا ما هي الحوادث التي تتم فعلاً. وحتى لو افترضنا أن معرفتنا السليمة مكتملة، فإن علينا، مع ذلك، أن نبحث تاريخنا عما يكون عليه العالم، في لحظة معينة. وبدءاً من هذه الحالة، يكون في وسعنا أن نتوقع سلسلة الحالات التي ستأتي فيما

بعد. ويمكن القول: إن معرفتنا السليمة لايسعها أبداً أن تكون كاملة. وبناءاً على ذلك فإن التعاون بين التاريخ والنظرية، يبدو كشيء لامحيص عنه. إن معرفتنا السليمة لايسعها أبداً أن تكون كاملة. وبناءاً على ذلك فإن التعاون بين التاريخ وبين النظرية، يبدو كشيء لامحيص عنه. ونحن نستكمل معلوماتنا الجزئية بطرق مبنية على قوانين مقرَّرة (مثل تمرير بعض الحوادث حسب منطقها المقدّر، أو سد الثغرات القائمة بين بعض الحوادث، وبعضها الآخر). ونحن نعوِّض عن نقص العلاقات المكتشفة، بمراكمة معطيات واقعية يضم بعضها الى بعض. ويعرف كل الناس أن العام والخاص، يتبادلان المواقع باستمرار، في العلوم كلها، وعلى كل حال فإن الحدود القائمة بين العام والخاص يجري بعضها تبعاً لما نحققه من تقدم في الاتجاهين.

ومع ذلك فإن التاريخ يدلُّ بحق، على أنه علمٌ خاص، وليس طريقة لملاحظة الواقع فقط. ولايجهل أحدٌ أن علوم الطبيعة تعتبر غايتها إنشاء القوانين؛ وتحديد الحوادث، على حين أن العلوم التاريخية تبذل أقصى الجهد لإعادة تسلسل الأحداث، كما وقعت، وهي لاتستخدم القوانين إلا كأدوات. وربما تساءلنا: هل التضاد أو على الأقل هل التباين في الاهتمام الذي نعيره لحوادث الطبيعة، وللتاريخ، يعود الى قرار يتّخذه الفرد أو الى شيء أعمق في جوهر الأشياء؟ والجواب هنا هو: إن ما نحن فيه يعود الى طبيعة الأشياء: أي الى علاقة الإنسان بالطبيعة، وبالتاريخ. إن هذا قرار إنساني ولكنه مبرَّر وليس تعسفياً.

وتنبسط الطبيعة، من حيث هي كذلك، على مستوى واحد. وهي لاتقدِّم لنا تمييزاً ما، بين القيم ومامن أشياء فيها تغرينا بحبها أكثر من غيرها، ولكن علمنا وحده يُدخل مثلَ هذا التنوّع تبعاً للوقائع التي نعرفها حديثاً، أو لوقائع معروفة منذ زمن طويل، أو تبعاً لسهولة تناولها، أو شدة خفائها. فثروة العالم المحسوس يمكن أن تسرَّنا جمالياً، والواقع، في جملته، يثير فينا اهتماماً ميتافيزيكياً، أو عاطفياً. لكن المعنى (أو الدلالة) لا يتصل بأي مضمون، بصورة خاصة. وكنتيجة لذلك، فإن

معرفة «الشيء الكلي» والعلاقات الكمية التي تكشف لنا، تحت التغيرات، عن استمرارية جوهر أو مادة ما، أو طاقة، هذه كلها تستجيب لرغبتنا في المعرفة.

وبالعكس فإن فروق المعنى أو الدلالة، في عالم التاريخ، مرتبطة بجوهر الحوادث نفسه. وهكذا فإن الاهتمام «الأعلى من النظري» الذي يحرّك المؤرخ، اهتمامٌ مزدوج. فهو يتجه أولاً إلى نوعية الأحداث ثم إلى حقيقتها. والحاضر إنما يغرينا بحقيقته (واقعيته)، على حين أن حقيقة المستقبل أو الماضي تتجه الى التضاؤل. لكن هذا الاهتمام وحده لايفسّر لنا التاريخ، لأن علينا أن نختار شيئاً ما داخل هذا العالم اللامتناهي، وسنختار بين الحوادث تلك التي يُحرّكنا محتواها بصورة مستقلة عن سمته الحقيقية أو الخيالية - أو يسوءنا، أو يثيرنا. وبكلمة واحدة سنختار مايبدو لنا أن له دلالة ما. ثم إن الاهتمام الذي نوليه للماضي هو نوع بين التأليف بين هذين الاهتمامين، ذلك التأليف الذي يجب أن يتناوله التحليل: فنحن نبحث عن هذا الحادث، وعن المحتوى المحدّد تماماً، في حقيقته، أي في هذه النقطة من المكان وفي هذه اللحظة من الزمان. ويزداد هذا التأليف صميمية بمقدار ما تكون خصائص الحادث المختار، متصلة أوثق الاتصال بظروف تحققه أي في تمكنه الزماني.

وهكذا تندمج في تحديد الموضوع (بالمعنى النقدي) مجموعة المباديء الذاتية، والموضوعية. فكلّ العلوم تستخدم الخاص والعام، ولكن لما كان العالم التاريخي مثقلاً بدلالاته الذاتية المحايثة له، فإن الشيء العام فيه، لايُروي فضولنا. فنحن نريدُ في الوقت نفسه، أن نعرف ماذا جرى وأن نفهم. وهكذا فإن إعادة إنشاء الوقائع تستجيب لهذا الاقتضاء المزدوج، لأننا أخر الأمر، لا نفهم الوقائع في فرادتها، إلا بعد أن نضعها في مجرى التطور الإنساني.

وتسمح هذه النظرية لزيمل، بأن يَحُلَّ المشكلات المنطقية، التي كان قد عالجها كل من ديلتاي، وريكيرت: أي علاقة السيكولوجيا بالتاريخ، والاصطفاء. وعنده أن الحقيقة التاريخية هي حقيقة سيكولوجية. لكن المؤرّخ لاينظر اليها نظرة الباحث النفسي. فهذا يحرص على حركة المضمون أو المضامين، أكثر مما يحرص على

المضامين نفسها. ويحاول أن يجد القوانين التي تتتابع المضامين في إطارها. أما المؤرخ فعلى العكس، إنه يُركِّز على المضامين لاعلى حركاتها. ويحلّل تسلسلها الواقعي لا الآليات السيكولوجية للسيرورة. وينشأ عن ذلك أن المؤرخ بحاجة الى الباحث النفسي، إذا أراد أن يفهم تسلسل الحالات النفسية. ولكنه ينشأ عن ذلك أيضاً أن السيكولوجيا، لايسعها أن تكون أساساً للتاريخ. ذلك أن ملاحظة الوقائع وفهم المضامين، تقوم، عندما يتعلق الأمر بالماضي، بدورٍ أكبر من الاستنتاجات بالاعتماد على القوانين.

ولاريب أن هذا التمييز يبدو مرهقاً، بعض الشيء وذلك لأن جملةَ صعوباتٍ تختلط به. ولنأخذ تتابعاً ما للحوادث التاريخية، أياً كانت على سبيل المثال: كجهد الماريشالات أو مساعيهم، وأفكار نابليون، وتنازل الامبراطور. عندئذٍ نجد أن محاكمة زيمل تجري كما يلي: إن كل هذه الحوادث حوادث نفسية وعلى ذلك فإن السيكولوجيا إذا هي كانت علماً مكتملاً ستشرح لنا، بالاعتماد على آلية نفسية، قرار الامبراطور، لكنها تهتم دوماً بهذه الآلية أكثر من اهتمامها بمضمون العمل التاريخي الذي تمّ. وبالعكس فإن المؤرّخ يهتم قبل كل شيء بمعنى هذا العمل. فأحدهما يهتم بقوانين السيرورة النفسية، على حين أن الثاني يهتم باعادة تكوين حوادث فريدة. وأكثر من هذا أن صلةَ المضامين، إنما تُشرح مبدئياً بالسيكولوجيا. أما في الواقع فإننا نعتمد على علاقات معقولة، لأن علمنا بالقوانين ليس متقدماً بالدرجة الكافية. وهذا التمييز الأخير المشارَ اليه في نصّ الطبعة الثانية، إشارة سريعة جداً، ستتضح بالتدريج. فالعلاقات المعقولة للمضامين (أي السير من البواعث الى القرار) تحل محل الفرضيات السيكولوجية، أو على الأقل، تندمج بها. فالفهم هو الذي ينظم بالتدريج تسلسل الصيرورة.

وعلى ذلك فإن زيمل لايستعيد إلا جزءاً، من حجج ريكيرت، ضد التقريب بين التاريخ وبين السيكولوجيا[1]. وهو لايستعيد التأكيد بأن أي علم للقوانين

---

(١) - في الطبعة الأولى (ص: ٢) نراه يتصور يوتوبيا فصة. أصبحت بحكم تقدم علم النفس سيكولوجيا تطبيقية.

لايسعه أن يشرح حوادث نفسية فريدة[1]. ففي ذلك العهد كان ما يزال يُقبلُ أن قوانين الواقع ستصبح نظرياً، قادرة على شرح كل حالات الشعور، شريطة أن نهمل الدلالة الخاصة لهذه (ولكن أليست هذه الدلالة هي التي تهم المؤرخين؟) ولكنه مع ذلك يجد التضاد القائم بين الحادث ذي الدلالة وبين الحادث النفسي بصورة أخرى. فالعلاقات المعقولة بين المضامين، إذا قيست بالآليات النفسية، بدت كالدلالة بالنسبة الى حقائق الشعور.

أما ما يتعلق بالاصطفاء فإن زيمل يستعيدُ جزئياً نظرية ريكيرت. ولكنه ينقلها الى المستوى السيكولوجي. وأما تعبير القيم فسيكون لديه أداةً لتعميد الصعوبات بدلا من حلّها. والواقع أنه لا الدلالة ولا الهدف، مما يُخلط بالقيم. والشيء النموذجي و المفرط أو المتطرف «هما اللذان يسدعيان الانتباه بغض النظر عن أي حكم أخلاقي. وإنه لواضح أن هذا النقاش يقوم على إعطاء كلمة «قيمة»، معنى أضيق من ذاك الذي أراده ريكيرت. وفي هذه الحال، فإن القيمة الجمالية أو العقلية أو الخلقية لشخص ما، أو لعملٍ ما، تتميز عن الصفة الدالة التي نهبها إياها. وبالعكس فإن ريكيرت كان يفهمُ من هذه الكلمة كلَّ ما يعلو شأنه دون أن يوجد بالضرورة: وكل مفاهيم زيميل هي عندئذٍ أنواع للقيمة. أما تحليلاته فإنها تتعلق بسيكولوجية المؤرخ لا بمنطق التاريخ.

ولكن ما هي قيمة أو مدى هذا التضاد؟ إنه يقابل تصوّرين مختلفين للنقد فالنسبة الى القيم، فيما يرى ريكيرت هي مبدأ طريقة شبيهة بما هي عليه تلك الوحدة التركيبية للإدراك الواعي aperception في النقد، أو هي مبدأ القوانين في علوم الطبيعة. أما الترجمة المنطقيةلممارسة المؤرّخ فهي هدفُ التحليل الفلسفي نفسه. وبالمقابل إذا نحن أوّلنا النسبة الى القيم بصورة نفسية فإن هذه النسبة لن تكون مفيدة إلا في طرح المشكلة: فأي القيم نستخدم؟ وماالذي نهبه قيمة؟ أولا يهمنا الشيء المخيف، أو المتهافت المحال، بذاتها؟

---

(١) - إن الفردية الحية هي التي تستعصي على القوانين.

وعدا هذا النقل الى السيكولوجيا، فإن زيمل يُحوّل أيضاً نظرية ريكيرت في اتجاه آخر. إنه يريد تجنّب أيّ اصطفاء يكون ذاتياً محضاً، وبالتالي تعسفياً، بفضل مفهوم عتبة الشعور التاريخي (المقدّمة لنا أول الأمر، على اعتبار أنها تساعد على حسن التأمل وأنها افتراضية. لكنها تتأكد بالتدريج كشيء سليم مقبول) وبدلاً من أن نقرّر أن حادثاً ما، في ذاته، له معنى أو دلالة، أو ليس له شيء من ذلك. أفليس في وسعنا أن نبرّر موضوعياً، عن طريق دراسة النتائج، مثل هذه الأحكام؟ لاريب أن القول: إن النتائج هامة، لايجدي شيئاً، باستثناء إستبعاد الصعوبة، لأن تقييم أهمية النتائج سيكون ذاتياً بقدر مايكون كيفياً. ومن جهة أخرى، وعلى مستوى السببية الطبيعية، فإن كلّ حادث ينتج آثاراً الى مالانهاية. فالقضية إذاً هي أن نكتشف صورةَ تقديرٍ لكمية النتائج، خاصة بالعالم التاريخي. ولهذه الغاية يمكننا أن نستخدم شيئاً يلاحظه كلّ الناس: هو عدم وجود تناسب بين العمل ونتائجه، بين القوى الشخصية والنجاح المنجز. وربما كان من المناسب داخل التسلسل التاريخي، أن نلاحظ الأحداث التي تنشيء عدداً كبيراً من النتائج. إن مغامرات الجنرال «بولانجيه» العاطفية Boulanger قد تستحق أن تحفظ في التاريخ، إذا كانت قد أسهمت في إخفاق محاولته. أما الحادث المعزول الذي لانرى له أثراً ظاهراً، فإنه يبقى دون عتبة الوعي التاريخي. ولما كان لابدّ من كمية ما، من المؤثرات، لإيقاظ الحساسية فكذلك لابدّ من كميةٍ ما من تصورات الأحداث، لإيقاظ الوعي التاريخي.

ويعود زيمل في مناسبات عديدة، الى مفهوم العتبة هذا، فيؤوله نفسياً ويُعمّمه: إنه قد توجد عتبة للشعور العدلي والشعور الجمالي، والشعور (أو الوعي) الإقتصادي الخ. ويمكننا التساؤل عما إذا كانت كمية التصورات التي يتحدث زيمل عنها، تُعبّر فعلاً عن مقاصده. وفي رأينا أن هذه الصيغة تفسّر أولاً، وقبل كل شيء، بتأثير السيكولوجيا الطبيعية، وبالرغبة في إسباغ شكل علمي، على فكرة ذاتِ أصلٍ وصيغةٍ مختلفين تماماً. ولنقل بعد كل تحليل إن تفكير زيمل يلخّص هكذا. لقد كان

هنالك أنبياء كثيرون يشبهون عيسى ويقارَنون به، وكثيرون يقارنون ببوذا. لكن النجاح الذي لقيه هذا وذاك، والذي يُعزى في الغالب الى الظروف، قد بت في القيمة التاريخية، وها نحن بعيدون جداً - وهذا صحيح- عن المقياس الموضوعي للدلالة. و على الرغم من كل شيء ومهما يكن النجاح عرضياً، فإنه يغني المؤرخ عن الاصطفاء. إن الاصطفاء عن طريق النجع، هو ذاك الذي يحقق الصيرورة نفسها.

الفلسفة الأخيرة

هل النظرية التي أتينا على تلخيصها الآن، قد ظلّت دوماً، نظرية زيمل؟ إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي منا أن نميّز، من جهة أولى، تحديد الموضوع بالاهتمامات فوق النظرية، كما نميّز من جهة ثانية سمات الموضوع المحدّد على هذه الصورة. ولكن ماذا يجب أن نفهم مَن تعبير «الاهتمامات فوق النظرية»؟ إن المقصود بكل بساطة هو اهتمامٌ آخر، غير ذاك المتصل بالمعرفة الموضوعية. مثال ذلك: الحب والكره والحكم وإدراك المعنى. ونحن نجد في الطبعة الأولى أن المصالح «فوق النظرية» توجّه فلسفةَ التاريخ التي تتجاوز القوانين، كما أن هذه توجه الوقائع، ولكن مع فارقٍ هو أن القوانين البعيدة المتناول في الحقيقة، هي من حيث المبدأ ممكنة. وبالعكس فإن مشكلات معنى التطوّر، حتى من حيث المبدأ، لاتشتمل على حلٍّ وَضعي. أما مشروعية التأملات الميتافيزيكية فهي سيكولوجية فقط. ونحن مهتمون أكبر الاهتمام بمجرى الأحداث، بالدرجة التي لاتدعنا نستغني عن تأويلها تبعاً للقيم التي تؤكدها، والمعنى الذي نهبه للحياة. وفي الوقت نفسه ومنذ الطبعة الأولى، كان زيمّل يشيرُ إلى أن الاهتمامات فوق النظرية تساهم في تنظيم العلم التاريخي هو نفسه. ولكن لما كانت هذه الاهتمامات تصدرُ من أعماق نفوسنا فنحن نضفيهما على ما هو أبعد من الواقع، في موضوع ميتافيزيائي-متعال. وفضلاً على ذلك، فإنه لما كان المعنى محايثاً للمضمون التاريخي، فإن الاصطفاء هو- لا محالة - موجّهٌ بفضولنا الشخصي.

ولكن هل يمّحى التمييزُ بين العلم والفلسفة، بحيث يجعل موضوعية المعرفة التاريخية في خطر؟ إن زيمل في كتابه «المشكلات» يكتفي بحل وهمي تماما، إذا صحّ هذا القول. فهو يفترض ضمنياً صيرورة للأشياء، ينضافُ اليها تأويلٌ للمعنى أو للقيمة. بيد أن التاريخ تبعاً لزيمل نفسه، هو الروايةُ التي تزيدها عنفاً بعضُ ردود الفعل العاطفية، من دون أن نميّز بين الرواية الخام، وبين الرواية المحرَّفة، بعواطف المؤرخ. وعلى ذلك فإن فلسفةَ التاريخ في الحقيقة، تنسيقٌ يختلف في درجة تعسفه، كما أنه أحادي النظرة في حكمٍ ما من أحكام القيم، أو حكمٍ آخر يُسهم سلفاً في تنظيم التجربة التاريخية.

ولئن وقفنا عند التضاد بين الواقع والمعنى، وبين الموضوعي والذاتي، فإن العلم يبدو وقد أفسد بمجرد ايضاحنا للمصالح اللانظرية في البحث الوضعي وبالعكس فإن العلم يصبح مبرّراً من جديد، عندما نكشف عن الفرق بين الاستخدام الوضعي والاستخدام الميتافزيكي لمبادىء التأويل نفسها. وعلى مثال ديلتاي وريكيرت، فإن زيمل ينتقل بالنظريات الميتافيزيائية الى وضع آخر، عندما يستخدم لها مصطلحات وضعية أو نقدية. وحتى في الحين الذي كان فيه يستبقي الافتراض بوجود حقيقةٍ حيادية، كان يعارض ضمنياً ذلك الاستخدام الناظم الاستخدام المتعالي للاهتمامات الذاتية. ولكن علام يقوم هذا التضاد؟ إن أوّل مايقال هو أن التسلسلات التاريخية، هي دوماً نتيجة عزل لامناص منه: فالمؤرخ لاينسى التقسيم (الى مراحل أو فترات أو عهود). وبالعكس فإن الميتافيزيائي يصل الى حدٍّ يعزو معه الى تسلسل ما، حركة عفوية. ثم إن اصطفاء هذه الأحداث أو تلك، يتعلق باهتمام أكثر من نظري. فالمؤرخ يعترفُ بشرعية مختلف وجهات النظر. أما الميتافيزيائي فيعزو للصيرورة، غاية تنسجم مع تفضيلاته الخاصة. وبصورة عامة فإن العالم يناقض الفيلسوف كما يتناقض مع النزعة الوثوقية: فالتاريخ جزئي، لكنه يعي حدوده. أما فلسفة التاريخ، فإنها تنشأ عن إرادة رفع الفرضيات الضرورية الى مستوى المطلق وخلط الجمل الجزئية التي تنشئها، بالجملة الكلية البعيدة المتناول.

أما أن يكون هذا هو تفكير زيمل أو في مرحلته الأخيرة على الأقل، فإننا لانستطيع الشك فيه. وأما أنه لم يعد يتحدّث عن اهتمامات أعلى من النظرية، فذلك لايقوم برهاناً على غير مانقول، إذ أنه لم يعرض آخر مذهب له، بصورة كاملة، وربما كان استعداد التعبير عنه، لكن الشيء الأساسي هو أنه يحلّل نشاط المؤرخ بصورة يُظن معها، أنه لم يعد هناك مجال لإعادة تكوين صيرورة يمكن أن نعزو إليها معنى فيما بعد، أو لنقل، على الأقل، إنه لم يعد الأمر يتعلق بشيء آخر غير إعطاء معنى للجملة Totalite، وغير التقرير مثلاً، ما إذا كان هناك من تقدّم في المجموع: وهذا ما يعيدنا الى إشاراتنا السابقة، أي الى حكم قيمة دوغماني (وثوقي) أحُل مَحَلّ الاستخدام المنهجي للقيم.

أما ما تعلق بتحديد الموضوع، فإننا نعود فنجده أيضاً، تماماً كما كان عليه في الفترة الأخيرة. وأكثر من ذلك أن بداية المقال الذي كتبه حول الزمن التاريخي، تؤلف اكتمال نظرية الحادث التاريخي الذي رسمنا صورته أعلاه. ثم إن الاهتمام بالمضامين وبالواقع يفسِّر الإرادة المزدوجة أو الحرص المزدوج على فهم الحوادث وتمكينها (أي وضعها المحدد في المكان والزمان). لكن أفكار زيمل كلها، في مقالاته الأخيرة، تدور حول هذه المشكلة الوحيدة: فهم الأحداث الماضية وتنظيم التطور.

وبصورة خاصة فإن العلاقات التي تصل فرادةُ الوقائع بوضعها الزماني تبدو الآن واضحة. ولايناقش أحدٌ في أن حادثاً ما، وحادثاً واحداً فقط، حدث في لحظة ما، وفي مكان ما. ولكن ليس لنا الحق في أن نستخلص من ذلك أن نفس الحادث لم يحدث قط، ولن يحدث أبداً في لحظة أخرى. فالصفة الوحيدة للحادث لاتسمح بأن نخلص منها الى فرادته). سيكون ذلك تطبيقاً على أحد التفاصيل لسمة (أو ميزّة) تخصُّ تاريخ العالم في مجموعه: إن هذه فريدة، لأنها وحيدة ولايصحُّ الاستنتاج على هذه الصورة بالنسبة لحادث ما، إلا بالتأليف بين الفهم والتمكين. إن الحادث التاريخي حادث مفرد، لأنه محتوى في مكانه داخل الصيرورة. وهو يشترك عندئذٍ في فرادة الصورة الكلية.

وإذاً فسيبقى موضوع التاريخ، تلك المغامرة رقم ١ للإنسانية. وليس الاهتمام بالمضامين وبالواقعة التي تمت، والتمكين والفهم، إلا صيغاً مختلفة للفكرة نفسها، التي تتصل أبدياً بهدف العقل.

٣ - الفهم

إن الفهم في الحقيقة هو تلك المشكلة الحاسمة، حتى ليمكن تقريباً ان نقول: إنه المشكلة الوحيدة لمنطق التاريخ.

وسواء أكنا تجاه عملٍ أو انتاج أو عاطفة، فإن الحادث التاريخي هو لحظة في حياة إنسانية: فمعرفته هي فهمه. وعلى ذلك فإن القسم الإيجابي من النقد، ربما اختلط بنظرية للفهم.

وكان الفهمُ قد دُرس أولاً بطريقة نفسية (سيكولوجية) على يد زيمل. وكان السؤال الأول الذي طرحه على نفسه هو التالي: ماهي الأولوليات الضرورية les a piori لكي تصبح حالات الشعور لدى الآخر مفهومة لدينا؟ وبصورة خاصة: كيف نصل الي فهم شخصية الآخر في وحدتها؟ ويمضي بنا هذا السؤال الأخير الى (ماهو أبعد) من الطرح الأصلي للمشكلة. إن الفهم لم يعد مشاركة نفسية، بل «عقلية أو قضية فهم» وينكشف لنا، في هذا الاتجاه، وبالتدريج، أيضاً، العالمُ التاريخي الذي يُكَيِّنه المؤرخ، والاستمرارية الحيوية التي تأخذ -كمرجع- مكان الحقيقة اللامفهومة للسيرورات النفسية.

فلسفة أولى

ولنتبع تحليل الفهم، على نحو ما يُعرض في الطبعة الأولى «للقضايا أو المشكلات» أو في نصوص الطبعتين الثانية والثالثة التي تنشأ عن نفس الإلهام.

ونحن نتذكر أن زيمل يفترض في الأصل، ذلك المعطى الحسّي. هنا تتدخل فعالية الروح[1] في هذه الحالة، أولاً، لكي تحيي هذه الآليات التي تعرض علينا.

---

(١) - كلمة Espit تعني إما العقل، وإما الروح، كأن الكلمتين مترادفتان والحقيقة أن الروح، بالعربية، تعني أصل الحياة، أما العقل فيوجد بعد ذلك، في إطار تطوز الحياة.

ونحن نجعل الحركات المدركة مفهومة، عندما نعزو إلى أصحاب العلاقة شعوراً شبيهاً بشعورنا. ومن جهة أخرى فإن التسلسل الخارجي، وكذلك التسلسل الداخلي، ومجرى الأعمال وكذلك مجرى الأفكار، لاتصبح أبداً معروفة لدينا إلا بصورة مجزأة. ونحن نكمل كلاً من هذه السلاسل ونكمل كلاً منها بالأخرى، ونؤول الإشارات بالعواطف والعواطف بالاشارات. وكل قصة تبدو خيالية بدرجة أو بأخرى. ومن هنا ينشأ الشك في الشهادات التي نحاول عبثاً أن نفصل عنها ذلك القسم العائد للإدراك والجزء الآخر العائد للإنشاء.

وتقوم كل هذه التأويلات على الفرضيات أو على موضوعات حول الوحدة النفسية واستمراريتها، كل هذه تتدخل في العلم، بقدرما تتدخل في الحياة. لكنها سرعان ماتصبح موضوع شك إلا في الحالات البسيطة جداً. وليس غريباً أن يكون للحادث نفسه عدّة تفسيرات ممكنة. بل إن الظروف نفسها يمكن أن تنتج ردود فعل متعاكسة. وفي وسعنا أن نجد عملاً طيباً يجعل العدو صديقاً أو يزيده عداوة. وقد ضمن روبسبير، مودّة الهيرتيين*، باستجابته لرغباتهم، عندما كان بحاجة اليهم. لكنه ينقلب عليهم ويثير كراهيتهم عندما تمكّن من السلطة. فهل هذا يعني أننا نحصل دوماً بمثل هذه الأساليب، على المودة والكراهية؟ ويستشهد زيمل ببعض الجمل التي يقوم عليها (منطقياً) فهمنا للحالات الجزئية. ونحن مضطرون لاستخدام بعض المفاهيم (المعاني الكلية) الغامضة، كالخوف والطمع والكرم، وعاجزون عن التقييم الدقيق لإحدى العواطف، أو تقدير عنفها، كما نحن عاجزون عن معرفة الطبع الخاص لأحد الأشخاص. وهكذا فإن السبب الخارجي المتشابه (في الظاهر) يستدعي، بحسب الأحوال، آثاراً مختلفة. ويمكن (للبعد) أن يذكي نار الحب أو يخمدها. وكذلك هو الأمر في التحرر القضائي الذي يمكنه أن يجعل الخضوع الفعلي محتملاً أو على العكس بغيضاً.

ولئن كانت التفسيرات بأسباب شعورية تفسيرات قلقة، فإن سبباً آخر يزيد من الشك. هو أن تكون الأسباب لاشعورية. لاريب أن اللاشعور ملجأ لجهلنا في كثير

---

* الهيبريتون، أصلها بالفرنسية Hebeertistes أي أتباع هيبر، الزعيم الذي شارك في الثورة الفرنسي.

من الأحيان. لكن الأمر يتعلق هنا بتمييز أصلي. فنحن ندرك بوضوح أسباب بعض أفعالنا. أما سلوك الجماهير، الشبيه، من الخارج، بالنشاط المعقول للأفراد. فإننا لانصل دوماً الى العثور له على أسباب شعورية. ويزداد الشك بمقدار ما يقابل بعض التغيرات في الواقع نفسه. فالعادة تجعل من بعض أنواع السلوك أشياء لاشعورية. ثم إن تقدّم الحضارة يوضح بعض الاندفاعات اللاشعورية التي كانت من قبل غريزية. إن القيمة التي نهبها لهذا النموذج من التفسير أو لغيره تتعلق بالقناعات الشخصية للمؤرخ. وهذه القناعات أقرب الى أن تكون ميتافيزيكية منها إلى أن تكون علمية. وكلما ازداد اعترافنا بنجاح عمل بعض الشخصيات العظيمة، ازداد توسيعنا لمجال الشعور. وبالعكس كلما كثرت التجمعات وظهرت المنتديات، والأعمال الجمعية، والتطورات التاريخية، بمظهر التسامي، عَسُرَ إرجاعها الى الأفراد، وازداد دور اللاشعور والغائية اللاإرادية والتتابع الآلي للأحداث. وأخيراً فإن العبارة المقبولة لدى الفرد في التاريخ والتي تقول: «ما من نساج يعرف ماذا ينسج» تبرر بدرجة كافية هذا الميل الأخير. ومن هنا يخلص زيمل الى القول: «إن القضية الأساسية في كل شرح تاريخي تظل ملكاً للفرضيات الغريزية أو الدوغمائية التي تصدر عن الشراح والمفسرين».

وتظل بعض هذه التحليلات الأولى محتفظة بقيمة دائمة، ويظل بعضها الآخر مرتبطاً بالفرضية الأولى للمذهب الحسّي. و ينبغي أن نبدأ بالضرورة من التقييم الدقيق. ذلك أننا حتى اذا بقينا في حدود الفرضية الأخيرة (أي أن تكون التفسيرات ملكاً للفرضيات الغريزية أو الدوغماتية للمفسرين)، وجدنا أن هذه التفسيرات، إذا عبِّر عنها بلغة أخرى، تحتفظ هي أيضاً بدلالة ثمينة. ولئن قبلنا مع زيمل نفسه، ان إدراكنا يَفهمُ مباشرةَ حياةَ الآخرين، فإنه يظل صحيحاً مع ذلك، أن مشاعر الآخرين لاتصل الينا الا بصورة مجزأة، أو أننا أعلمنا بها بصورة غير مباشرة. ولسنا بحاجة الى افتراض الاستمرارية والوحدة في الشخص الغريب، لكننا مضطرون الى تكمْلة معلوماتنا الجزئية ببعض التأويلات. وعلى ذلك فإن أكثر الصيغ السابقة سيعاد النظر فيها، من دون أن تستبعدها فلسفة أخرى.

ولعل هذه النتائج تشتمل على اعتراض أكبر خطورة. إذ هي تمثل بصورة جيدة

زيمل الأول. ولما كانت سلبية قبل كل شيء، فإنها تنتهي بسرعة الى ريبية سهلة. ولنأخذ على سبيل المثال ما يسميه بالمشكلة الأساسية في كل شرح تاريخي. لاريب أن الحدود غير واضحة ما بين الشعور واللاشعور، وما بين البواعث الصادرة عن تمام الوعي، وبين تلك التي تصدر عن القوى الغامضة في الجماهير أو المؤسسات. إلا أن ليس من اليسير ولا المجاني» أن نعزو إلى نظرية المعرفة تلك المهمة المستحيلة، مهمة تثبيت هذه الحدود. وهي مهمة ينفرد بها المؤرخ نفسه. ولكن حتى هذا، لايملك الحق في تثبيت هذه الحدود، إلا في حالات خاصة. أما المسألة العامة، فإنها لا حلّ لها. ولاينبغي أن تطرح على الباحثين، أو على الأقل، إن الفلسفة بذاتها غير موثوقة، وخاصة إذا عزت إلى نفسها القدرة على تمديد مساحة العلم أو توجيهه بالاعتماد على فرضيات فيها من الغموض بقدر ما فيها من الادعاء، في بحث العوامل المؤثرة في التاريخ.

فهـــم الآخـــر

ومنذ الطبعة الأولى، كانت هناك مشكلة تستأثر باهتمام زيمل قبل أي شيء آخر. وهي فهم «فردية ما» أي فهم فرد معين. وكانت لديه فكرتان آنئذ، تهيمنان على تحليلاته.

إن طبع إنسان ما يظل مجهولاً لدينا. فإذا عرفناه فعن طريق أعماله، ونحن نشرحها بالاعتماد على الأعمال التي كانت وراءها، وفي هذا حلقة من الحلقات المفرغة التي كان زيما يستمتع بالكشف عنها، لأنه لم يكن يجد فيها نفياً للموضوعية العلمية، بل تأكيداً لنسيويته الفلسفية.

ومن جهة أخرى، سواء أكنا نبحث عن فرد أو عن جماعة، فإن الوحدة هي نتيجة إنضاج عقلي. وذلك لأنها، سواء أكانت فعلية أم متخيّلة، غيرُ مقدمة لنا مباشرة. وعندما يتحدّث Macauly عن الحجج العشر التي أرغمت جماعة الويغ Whigs[1] على قبول قانون ما، فإن من الواضح أنه مامن واحد من هذه الجماعة

(١) - الويغ. حزب سياسي بريطاني يرى أن يكون البرلمان هو السلطة الأولى قبل الملك، كما كان يؤيد التسامح الديني. وكان هذا الحزب يعيش في القرن السابع عشر وماكولي شخصية هامة فيه.

كان يفكر بها جميعاً في آن واحد. وعلى ذلك فإن المسألة هي مسألة إنشاء عقلي. فالجماعة هي الوحدة المتخيّلة لعدد كبير من الحوادث. وهي وحدة يوحي بها الواقع وربما كانت متحققة جزئياً. ولكنها لاتوجد إلا مع المؤرخ وبه.

ولكن الصعوبات الحقيقية تكمن وراء هذه الملاحظات. وهي تظهر بوضوح متى تساءلنا: كيف يمكن أن أفكر كالآخر، حتى ولو أردت ما يريد وشعرت بما يشعر؟ ومن هنا تنطلق الأسئلة التالية: ١ - كيف يمكن أن أملك أنا حالة الشعور بحالة الآخر ٢- على الرغم من معرفتي أن حالتي ليست حالته. ٣- كيف نعرّف الطبع؟ ومن أي طبيعة هو ذلك التركيب من الصفات الذي يبدو أن الآخر ينشأ منه؟ وبهذا السؤال الأخير، كان على زيمل أن يتجاوز الصيغ النفسية الخالصة للفهم.

كيف يستطيع الآخر أن يكون بمعنى ما، ماثلاً فينا؟ إن الجواب سهل نسبياً، عندما يتعلق الأمر بعمل عقلي. فنحن نفهم الكلام المحكي دون أن نُحرج أنفسنا، لأن الكلمات إذا أُخذت بمعناها لا تخص اللافظ بشكل خاص. ولكن المؤرخ يدّعي أنه فهمَ أو يفهمُ ذاك الذي يتكلمُ بغض النظر عن أقواله. وشرط هذا الفهم، مهما تكن التحولات التي تدخلها العواطف، عندما ينتقل من شعور الى أخر، هو الوحدة بين الذات والموضوع. ولنكفّ عن التعميم باستعادة الصيغة المبتذلة: «تماثل الهوية البشرية». ولنقل فقط: «إن من لم يحب قط لايستطيع أن يفهم المحب، والغضوب لايمكن أن يفهم البارد flegmatique كما أن الجبان لايفهم البطل ولا البطل الجبان».

ومن هنا ينشأ مباشرة تساؤل غني بالمفارقات: ترى هل يجب أن يكون الإنسان قيصر ليفهم قيصر؟ وبكلمات أخرى ألا نستطيع أن نفهم إلا ماكنا قد جربناه أو مررنا بتجربته؟ أما زيمل فإنه يرى أن من المؤكد أن فهمنا يتجاوز حدود تجربتنا الحقيقية. ولكن مادامت الموضوعات النفسية للتأويل (والموضوعات هي الأوليات المتفق عليها دون البديهيات) قائمة، فإن الإنسان مضطر الى الاعتماد على المغامرة بفرضية من الفرضيات. فكل منا يحمل في ذاته تجارب متراكمة خلّفها الأجداد، وهي تظلُّ لاشعورية. ثم إن النظرية الحديثة للوراثة تتيح لنا استعادة فكرة التذكر الأفلاطونية. وكما أن المحب يشعر وهو يتأمل الجمال في الأشياء أنه يميل الى الحقائق العليا، التي

كانت قد تؤملت سابقاً، فكذلك يكون المؤرخ الذي تستيقظ لديه التجارب الماضية لأقل هزة تُصيبه. إن ذاكرة الأجداد القدماء هي التي تفسّر العبقرية، أي القدرة على التخلص من ضيق النظرة الشخصية، لكي تطابق في جهد من أجل التعاطف مع الآخرين أو مع عهود أخرى.

ترى هل كان في وسع زيمل أن يتجنب هذه النظرية ذات الصلة بالخيال البيولوجي؟ وحقاً فإنه كان يستطيع الاعتماد على جملة حجج. وقد يكفينا أن نكون قد شعرنا بالموضوعات أو الأفكار الأساسية، حتى نحزر التنويعات، أو إننا قد نفهم في الآخر ماهو، نسبياً، عام في البشر، أو ماهو مشترك بين الكثيرين. وأخيراً فإننا نحورّ مضمون تجاربنا بصورة تقرّبها من تجارب الآخرين. ولكن لعلّ الصرامة التي ينمّي بها زيمل نتائج الفرضية السيكولوجية، أغنى بالدلالة من هذا الحل أو ذاك الذي ربما كان من شأنه أن يوفّر علينا القول بتأثير ذاكرة الأجداد. وذلك لأننا إذا كنا لانعرف الآخرين الا بما بيننا وبينهم من التشابه، وإذا كنا نضفي على الخارج أحوالنا الذاتية، فإنه يصح أن يعني فهم الآخرين أننا نجد أنفسنا فيهم. ولكن الفهم في هذه الحال لايصل الى الآخر، من حيث هو أخر، بل سيكون نوعاً من التحوير لأنفسنا، ولربما كنا نملك القدرة على التفكير في كل الحيوات: وحقاً فإننا لانعيش إلا حياة واحدة بها. ولئن كان الفهم يعني الحياة أو استعادة الحياة، فإننا لن نفهم الا أنفسنا.

والعون الوحيد عندئذٍ هو أن نوسّع الأنا، إلى حدود الإنسانية كلّها: وهذه هي النتيجة التي وصل اليها ديلتاي، على ماقلنا. ولكن زيمل[1] حرَم على نفسه هذا الحل (الذي كان يبدو لي سهلاً جداً) وذلك لأنه لايعرف إلا ذاتاً واحدة نفسية تُعرف بهذه الخصلة أو تلك. ويمكن أن نتصورّ إنساناً يحمل في ذاته الإنسانية كلها. ولكن الطبع[2] سجين في فرادته.

---

(١) - كان زيمل أستاذاً جامعياً، ولد عام ١٨٥٨، ومات عام ١٩١٨. وقد علّم في جامعة برلين عام ١٩٠٠، وفي استراسبورغ عام ١٩١٤. وهو من أنصار الكانطية.

(٢) - نظن أن كلمة Caracter لا تعني الطبع دائماً بل تعني شخصية ما.

فكيف نصل الى الشعور بحالات نفسية، نعرف أنها للآخرين في الوقت الذي نجدها فيه داخل أنفسنا؟

إن هذا التساؤل يبدو وكأنه غير ذي جدوى: فعندما نشعر بغضب أحدهم نعرف مباشرة أننا لسنا نحن الغاضبين. ولهذا بالضبط يأبى زيمل القول بإضفاء لاحق للفهم. إذ أننا نفهم مباشرة أن الغضب غضب الآخر. ولكن زيمل مرة أخرى يظل سجين المصطلحات التي طرح بها المشكلة. فنحن نعود فنتتج في أنفسنا سيرورات نفسية، نعزوها الى الآخرين. لابدّ إذاً من أن نملك المضامين هي نفسها بعض الصفات التي تمنحها بالنسبة الينا، موضوعية، وبعداً.

وفعلاً فإن بعض العلاقات النفسية تبدي ضرورة داخلية، تجعلها مستقلة عن الشعور الذي تتحقق فيه. فكأن لها قيمة كلية، على الرغم من فرادتها، تماماً كوحدة قصيدة تفرض نفسها مباشرة، بما فيها من امتلاء يشعر به الناس، من غير أن تُستنتج من قانون، أو من قاعدة.

ومثل هذا الانطباع الملازم للتصورات، نعود فنجده أيضاً عندما يتصل الأمر بشخصية كاملة لا بحادث فرد ولا بمجموعة جزئية. وهذه الضرورة الداخلية لتركيب وحيد، صعبة على التحليل، بقدر ما فيها من العسر، إذا أردنا وضعها موضع الشك. إن مجموعةً ما من الصفات النفسية يمكن أن تكون متناقضة منطقياً وتبدو لنا مغلقة على نفسها، كعمل فني. وفي وسعنا أن نعزو لفرد ما، مواقف متباعدة، ومع ذلك نلاحظ الوحدة في سلوكه، بحيث يصبح المتنافر في سلوكه مفهوماً بدءاً من الفكرة الأولى التي نعرّف بها هذه الشخصية، كتركيب وحيد. ومع ذلك فإن لها دلالة أو معنى شاملاً أو قل هي تركيب أصيل ومع ذلك فهو ضروري.

ولكن قد يوجد من يسألنا: ماهو منطق الحوادث النفسية الذي يجعلنا نجد مثل هذا التركيب ضرورياً، وتركيباً آخر متناقضاً؟

إن أول جواب نقدّمه، هو بطبيعة الحال، مستوحى من السيكولوجيا. فنحن قد نجد ضرورة داخلية لهذا التركيب أو ذاك، لأنه يقابل تصوّرنا العادي للكائنات

الإنسانية، كما يقابل معرفتنا للقوانين. غير أن زيمل في هذه النقطة، وبدءاً من الطبعة الثانية يقدِّم جواباً آخر. إن فهم شخصٍ ما لايتطابق لا مع الشرح بالأسباب ولا مع الاستنتاج العقلاني. إن علاقة الصفات الموحّدة اللاسببية واللاعقلية، علاقة ذات دلالة: بين السبب والعقل. هنالك معنى (SINN).

وكيف تعرّف هذه الدلالةُ أو هذا المعنى لوجود - إنساني - ما؟ إنه يكفينا أن نؤول هذا التعبير بالمعنى الشائع أو المبتذل، ولكن زيمل يبذل جهده لكي يقدّم مضموناً دقيقاً لكلمة الدلالة. فكل التجربة التاريخية آخر الأمر، مؤلفة من علاقات ذات دلالات. ولكن ليس علينا أن نسأل الآن كيف تتركب الحتمية الحقيقية والتتابعات المنطقية والتسلسلات ذات المعنى، بل علينا أن نشير فقط الى تجاوز النزعة السيكولوجية.

ولنضف الى هذا أن زيمل لايعتبر أن الفهم يغيِّر طبيعته، لكي يكون «إدراكاً للدلالة» بدلاً من أن يكون «إعادة انتاج نفسية». وكذلك فإنه لم يقبل قط أن إعادة الانتاج هذه كانت دقيقة أو صحيحة. إن محرّد كون الفهم يصل فقط الى الدلالة على ما كان قد عيش، يَصلُحُ عنده كحجة ضد الواقعية. ولكنه لايدرك أن الواقعية ممكنة، لأنها تكتفي أولاً بالصيغ السيكولوجية للفهم. وبتعبير آخر، إنه يُدخل دورَ الفهم في نظريةٍ للفهم المنظور اليه كما لو أنه « مشاركة نفسية».

ولكن ماذا يجب أن نستبقي من هذه المناقشات التي يبدو أن زيمل ينفق فيها كنوزا من البراعة لحل الصعوبات التي ينشئها لنفسه مجاناً؟ إنه يبقى أولاً بعض الملاحظات على هامش المشكلات حول الضرورة الداخلية للصور التاريخية، وحول الشروط المشخّصة للفهم. فعندما يحاولُ المؤرخ أن يفهم الآخرين، لايجب عليه أن يمحو شخصيته، بل يجب أن تكون له شخصية قوية من جهة وبعض النماذج من جهة أخرى. فالشخصيات البارزة بوضوح، أو على العكس تحركات الجماهير، تهونّ عليه مهمة الرسام أو المصورّ. فالحقيقة، أن صحةَ الفهم كصحة الرسم، إنما تعرّف بالنسبة الى مزاج الرسام.

وأخيراً وفي المستوى الخلفي، يلمح الإنسانُ المشكلة التي تقع في مركز ميتافيزياء زيمل (أو تحتل مركز الصدارة في هذه الميتافيزياء): تُرى هل وحدة الشخص موجودة لا في التاريخ فقط بل كذلك في الواقع، سواء أكانت متوهمة أو أساسية[1]؟ إن زيمل يجد نفسه محصوراً بين ميتا فيزيائه الصميمية، وبين المبادىء الوضعية والنقدية. أما المضامين فهي، فيما يرى، عديدة متنافرة أو هي معرَّضة للتأثيرات الخارجية، إنها تخص العالم الذي يسود فيه التآثر بين العناصر. ولما كان نقد زيمل السيكولوجي لا يعترف بوجود أنا متعالية، فإن الأنا في هذه الحال، لا يكون لها من وحدة الا بمقدار مانفكر أنها كذلك. ومع ذلك فبعيداً عن هذه الوحدة الوظيفية وبعيداً عن هذا التنوع المادي، يلمح زيمل (دون أن يصل أول لأمر الى صياغة مايلمحه) يلمح الوحدة الأصلية لكل نفس، وجوهر كل شخص، إن هذا شيء لايعرّف ولايقبل التعريف. لكنه يقبل أن يُحزر حدسياً لا أن يعرف وهذه الوحدة هي الينبوع العميق الذي يطل علينا بمحتويات مختلفة، فإذا كنا أمام الطبعة الثانية لكتاب «القضايا» أو أمام الطبعة الثالثة، تراءى لنا أن فهم الدلالات يُعاد تارة الى هذه الوحدة الأساسية داخل الوحدة والموضوع، تارة أخرى الى الواقعية السببية للسيرورات النفسية، وتارة ثالثة الى الوحدة الوظيفية أو المتسامية للأفراد.

عالم العلم التاريخي

إن بين مشكلات المذهب الطبيعي Naturalisme التي أتينا على بحثها ومشكلات الديمومة التي سنلقاها بعد قليل، شيئاً ينبغي الإشارة اليه. ذلك أن تحليل التجربة التاريخية الذي يتوسط هذه المشكلات، يؤلف مجالاً متميزاً يتنامى فيه تفكير زيمل بلا انقطاع ولادوران. والمسألة الوحيدة هي أن نعرف كيف ننظم المضامين في تاريخ: والمضامين هنا قريبة جداً من الأفكار.

---

(١) - إن وحدة النفس تظهر في الكتاب نفسه، كوحدة وظيفية أحياناً وكوحدة حقيقية أحياناً إخرى. أما في النصوص الأخيرة فإن حقيقة الفرد وفساد المذهب الذري، الذي يعيد الجمل الى تركيب للعناصر أمران مؤكدان بوضوح.

ويشير زيمل منذ الطبعة الثانية لكتابه «المشكلات أو القضايا» إلى الفكرة الموجِّهة الأولى، بحجة نفي المذهب الواقعي. فكل تاريخ يعتبر جزئياً لأنه يقوم على ملاحظة الواقع، من خلال وجهة نظر ما، ومن زاوية ما. أما أداة الإصطفاء فهي معنى كلي (مفهوم). مثال ذلك. السياسة الخارجية. ففي هذه الحال يرغمنا التقطيع (تقطيع الموضوع إلى عناصر أساسية) على فصل مصطنع لمجموع محدود، كما لو أنه يكتفي بذاته، على حين أن السياسة الخارجية في الواقع، لايمكن أن تشرح الا من خلال السياسة الداخلية والوضع الاقتصادي، والاجتماعي الخ. إن الأفراد يظهرون في وظيفتهم لافي كامل شخصيتهم. و يذكر (أو يرسم) نشاط الوزير:. ولكن عندئذٍ نغامر بنسيان الإنسان فيه. لاريب أن التقطيع لايكون دوماً من العشوائية بمقدار مابدا لنا في مثال السياسة الخارجية. فتاريخ الأعراف والتاريخ الاجتماعي مفصولان سلفاً، بحكم الواقع نفسه. لكن أطر العلم (أي القائمين به) المهيأة بدرجة أو بأخرى للحياة تظل مع ذلك من عمل العقل.

وهنالك أفكار أخرى في كتاب المشكلات. موجّهة هذا الاتجاه. فتاريخ فقه اللغة Philologie يتخذ لنفسه موضوعاً قريباً جداً من المعاني العامة (أو المفاهيم). فهو إذن يبتعد عن الواقع بأقل من تاريخ الأعراف الذي يتخذ من التجارب المعيشة موضوعاً له. والفارق بين العلم والواقع فارق متغير تبعاً للواقع نفسه، الذي يتقطع كما في الفن، أو يظل مستمراً، كما في تاريخ الكنيسة. هناك تجد المؤرخ نفسه يجمع بين الأعمال المنفصلة، ويتخيل تطوراً متصلاً في الأساليب أو في مواضيع خيالية، متوهمة. وبالعكس فإن حياة الكنيسة – المؤسسة– تبدي استمرارية لاتقطّع فيها. وعلى رواية التاريخ أن تحاول وصف ذلك وتفسيره. واذن فليست الاستمرارية، في هذه اللحظة، الا سمة بارزة بدرجة أو بأخرى، للواقع لاجوهراً لكل واقع حقيقي.

وهنالك تمييز، نشير اليه إضافة الى النص جاءت به الطبعة الثالثة، يقربُنا من مشكلات المرحلة الأخيرة. فالتاريخ يبدأ من المضامين وله حق الاختيار بين اتجاهين

فإما أن يعيد إنشاء صورة وجود أولئك الذين عاشوا المضامين، وإما أن يكتفي باعادة تكوين صيرورة المضاميين نفسها. فإما تاريخ الفلاسفة وإما تاريخ الأفكار الفلسفية أو إما أن نعزو الى الأفكار وحدة واستمرارية تطوّر، ليست لها في شيء (أو على الأقل لا بالضرورة)، وإما أن نحاول إعادة تركيب وحدة حياة، بالاعتماد على الأفكار. وليست هذه المبادلة بين الخيارين المذكورين إلا الاصطفاء المنهجي للتضاد الأساسي بين الجملة المعيشة وبين نظام المضامين. ولهذا التضاد قيمة مزدوجة. فتقطيع الأفكار يقابل استمرارية التجربة الداخلية، وليس منطق المضامين سابقاً بالضرورة لقانون التتابع الحيوي.

ولربما بقي هذا التضاد أو هذه النقيضة آخر الأمر، بلا حل. فنقطة البدء بالنسبة للميتودولوجيا هي، على وجه الدقة، هذا التضاد بين العلم وبين الحياة. فهذه تمضي من القضية (المشكلة) الى المضامين وذاك يمضي من المضامين إلى المشكلة. والتجربة التاريخية هي تنظيم المضامين، التي هي تعابير عن الحياة.

ويقوم هذا التنظيم بالدرجة الأولى على تكوين جمل. والتاريخ سواء أكان تاريخ زمن ما، أو تطوّر ما، أو تاريخ شخص ما، فإنه يظل دوماً تاريخ مجموع. ثم إن تآزر الأحداث ووحدة التتابع، هو القاعدة في العلم. ولكن إذا تعلق الأمر بشخص ما، فنحن لانتصرف إلا بمعلومات جزئية. ولما كان المؤرخ مرغماً على إعادة بناء الجملةTotalité فإنه يقدّم أو يعرض كائنات أرق حاشية وأكثر نمذجة Typifié إذا صحّ هذا القول، وأقل تلويناً من أولئك الذين ندركهم مباشرة ونحن نعرف ماذا فعلوا والوظيفة التي قاموا بها، وبمَ انتسبوا الى زمانهم. ولكننا لانعرف ما إذا كانوا هم، جوهرياً.

إن مقتضى الجملة هو في الوقت نفسه، أمر لا مهرب منه، وهو خطير أيضاً. أما كونه لامهرب منه، فذلك لأن الحياة متصلة، ولأن الوحدة المعقولة المفهومة هي البديل عن الاستمرارية الحياتية، وشرط الفهم. وأما أنه خطرٌ فذلك لأن الجملة ليست في حقيقتها إلا انطباعاً جمالياً، ونحن نريد إدراك المجموع، بنظرة واحدة،

وفي الأخير نحن نصطفي ونكمّل وننظّم. ولكن مهما يكن توثيقنا وما لدينا من المراجع - شريطة أن نحذف ما قد يناقض رؤيتنا، وأن نعوّض عن ثغرات معرفتنا- فإننا قادرون على إنشاء جملة. فاتساع الصورة وامتلاؤها لايقوم دليلاً على اكتمال المعرفة.

إن الصيرورة، والشخص، والوضع، كل هذه المعاني تقوم على حلقة مفرغة، إذ لا توقف في الديمومة. فعندما نتحدّث عن حالة أو وضع، فنحن نعزو للصيرورة ثبوتاً يأتي منا. ولأننا نجد لكثرةٍ ما، من الوقائع، صبغة متماثلة. فنحن نثبتها في وحدة أو في نوع من الوحدة. وإذا وجدت علاقة ما بين الطبقات تصبح حالة اجتماعية وهكذا فإن حياة متصلة تنقسم الى بعض الفترات. وإن تطوّراً ما غير منقطّع ينقسم الى تتابع من الحالات، وإذا كنا نؤرخ لأنفسنا نجد أننا نطبق نفس الأساليب أو الطرائق فنحن نبتعد عن الأحداث بردّها الى فترة ما، من فترات وجودنا. ونحن نقطّع ماضينا بطريقةٍ نردُّ بها جريان الديمومة الى عددٍ صغير من الصور المفهومة المعقولة. ومع ذلك فإنها تكون قريبة بدرجة كافية من التجربة المعيشة.

وأكثر من ذلك أن العالم لايبدو فقط أنه يعيد خلق عالم أصيل، إن لم نقل خلقه، بل هو يقلب اتجاه الحياة. وليس المؤرخ بالذي تمكن مقارنته مع رجل عملي يستخدم الذكريات لكي يؤثر في الحاضر. إنه يهتم بالماضي في ذاته: وبدلاً من أن يمضي من الحاضر الى المستقبل، نراه يمضي من الماضي الى الحاضر. ولهذا فإن لديه ميلاً الى شرح الأحداث، بما يتبعها من نتائج، لا بما يسبقها من أسباب. ولا يظهر الماضي إلا بالمقدار الذي هو فيه، في أصل الحاضر. فهو إذن ليس مشروحاً فقط، بل هو مختارٌ بقدر ما له من نتائج. وهذا ما يفسّر أن الحاضر ليس موضوعاً للتاريخ. ولهذا كان التاريخ بمعنى ما، نقيض الحياة. والعقل هنا يخدم ما لم يعد موجوداً.

إن العلم التاريخي تأمل في الماضي. أما التجربة التاريخية فإنها نسيج من

علاقات معقولة. وهاتان الفكرتان تخصّان مراحل تفكير زيمل كلها. ولكن الحقيقة التي نقارن بها الأحكام التاريخية، تتغيّر: فهي حقيقة ذرية من جهة، واستمرارية الشعور أو تواصله من جهة أخرى. وعلينا أن نقوم بهذه المجابهة المزدوجة.

القوانين التاريخية

تُرى هل من قوانين في التاريخ؟ إن هذا السؤال المألوف والمستعاد مرات ومرات، يعود زيمل أيضاً فيفكر فيه، ويكتب عنه. ولكنه يبدو في أغلب الأحيان كما لو أنه مطروح من الخارج. فليس المؤرخ من حيث هو مؤرخ، هو الذي يتساءل: فما من مرّة أتيحت له فيها الفرصة لصياغة قوانين، حتى ولا للبحث عنها. ذلك أن المثل الأعلى الإيجابي أو الوضعي لعلم شرحي يفرض نفسه على المؤرخ ويرغمه على مقارنة ممارسته بنواظم المعرفة.

وكان زيمل في الطبعة الأولى «للمشكلات» يرى في القوانين مرحلة الشرح التي تلي تقرير الوقائع. أما في الطبعة الثانية والثالثة، فان مسألة القوانين تعود للظهور. ولكن بمعنى آخر: إن الأمر يتعلق فيما يلي: إلى أي حدٍّ نبلغ الواقع الأصلي (أي إلى أي حدٍّ يُوَفّق المؤرخ إلى وصف ماجرى سابقاً كما جرى فعلاً؟). وعلى ذلك فإن لدينا في تحليلات زيمل قصدين معاً يختلطان: فمن الجهة الأولى نجد مقارنة بين العلم التاريخي وبين صورة علم سببي، ومن الجهة الثانية نجد المقارنة بين الرؤية التاريخية للماضي وبين الأحداث.

وظهرت لزيمل هنا صعوبة مضاعفة: فهو ممن يغريهم القول بأصالة الأفراد، ولكن القوانين يجب أن تكون مقبولة عالمياً. ثم إن القوانين الحقيقية تظل قائمة على مستوى العناصر. ولايستطيع المؤرخ أن يفهم شيئاً آخر غير المجاميع Ensembles.

أما الصعوبة الأولى، فيحاول أن يجيب عنها بفصل الشرعيةLégalilé عن السببية legalité, causalité . ويمكن أن نتصور سببية فردية: ففي نقطة ما من المكان نجد A تنتج B ثم تنتج مرة أخرى C. وفي الحالتين نجد ضرورة العلاقة كاملة، على

الرغم من أنها سابقة لكل قانون وخارجة عنه. لكن زيمل يضيف مباشرة: إن هذا الإمكان المجرّد الذي يظل عديم النتائج السببية المتغيرة، لاتتميز لدينا عن الحدوث العرضي.

ولكن ما هي الحاجة التي تستجيب لها هذه المجموعة من المفاهيم؟ أغلب الظن أنها الفكرة التالية: لئن كان كل فرد عالماً خاصاً أصيلاً، وكانت فردية كل انسان شبيهة أو يمكن مقارنتها بجوهر مادة فردية، ولو أن القوانين المقبولة لدى فرد ما، كانت تختلف عن تلك التي تنطبق على فرد آخر، كاختلاف قوانين الفيزيولوجيا عن قوانين الجيولوجيا، فإننا في مثل هذه الحال لاتعثر على أي قانون نفسي، ينطبق في الوقت نفسه على جمع من الأشخاص. وستكون كل القوانين النفسية متعيّنة بالجوهر الصميم لكل منا. وعندئذ فإن كل شخص سيردُّ على الظروف بشكل مختلف على هذه الظروف، تبعاً لدرجة التطور التي بلغها. وعندئذ سيكون تجاه سببيتّه فريدة ولن تكون هناك عشوائية ولا حرية.

وحقاً فإن زيمل يبيّن أن من المستحيل أن نعرف مثل هذه السببية، «لأننا إما أن نجد ثوابت للفرد، وعندئذ ينتفي أن تكون السببية مفردة، وإما أن كلَّ حالة لاشبيه لها. وعندئذ تستعصي علينا ضرورة العلاقة. وعلى الرغم من هذه الخيبة الظاهرة، فإن الفكرة القائلة بأن الأفراد يؤلف كلٌّ منهم عالماً مغلقاً، فكرة راسخة في عقل زيمل أو في تصوُّره للعالم. والشيء الذي ينقصه لكي يؤكد ذلك، منذ هذه اللحظة، هو أن يكون قد تجاوز الفلسفة الوضعية.

أما الصعوبة الأخرى التي تصطدم بها فكرة القوانين التاريخية، فإنها تبدو مستعصية أيضاً على الحلّ. فالقانون الحق يَصِحُّ بالنسبة إلى كل العناصر، وهو قادر على الشرح بالمقدار الذي لايكتفي فيه – على مثال كبلر – بتثبيت حالة معيّنة للأشياء. وعليه أن ينطبق على العلاقات بين العناصر. ولكن عندما يصوغ المؤرخ قانون تتابع صور الحكم، وعندما يؤول التاريخ، تبعاً لنمو مفهوم الحرية، أو الأخلاق، فإنه عندئذ يصف مجاميع معقدة من غير أن يُفهمنا شيئاً لا عن القوى الحقيقية ولا عن الأسباب.

وصحيح أن هذا التعارض بين القوانين الطبيعية التي تصحّ على العناصر وبين القوانين التاريخية التي تنطبق على المجاميع، ليس بالتعارض المطلق. ولماذا - إن نحن وضعنا الجاذبية جانباً - لانكتشفُ علاقات أبسطَ بين أجزاء من المكان بحيث يصبح قانون نيوتن شبيهاً بملاحظة واقعية، مثل قانون كبلر؟

ولكن هل يصحُّ الشيء نفسه على التاريخ؟ يبدو أولاً أن الوحدات جاهزة مباشرة أمامنا، كما يبدو أن الأفراد سيكونون عناصر أساسية في الصيرورة. وحينئذٍ تكون قوانين السيكولوجيا الفردية، هي نفسها قوانين التاريخ. وستفسّر سلوك هذا الشخص أو ذاك، في ظروف معيّنة، ولكن، من غير أن نقف على مصاعب القوانين النفسية، نجد أنه ليس لنا الحق في النظر الى وحدة النفس الفردية كشيء مطلق. وحقاً فإن وحدة الشعور أصلٌ لكل وحدة أخرى. ولكن أحداً لا يملك أن يستخلص من ذلك أن هذه الوحدة جوهرية. وأكثر من ذلك أن الذي لدينا لنشرحه هو محتوى معيّن للشعور. ولكن كيف نشرح عاطفة أو فكرة من غير أن نحسب حساب المؤثرات التي لاحصر لها، والتي تؤثر في كل الناس؟ إن شرح معركة ماراتون، بصورة كاملة، يعني شرح كل حركة صدرت عن كل محارب. ولكن شرح كل حركة يمضي بنا الى اللامتناهي في الماضي الفردي والوسط الذي عاش فيه. وعندئذٍ نخرج من التاريخ. ولايكون هذا التاريخ بعد ذلك مستقلاً، أي أنه لن يكون لدينا إلا قوانين طبيعية لاقوانين تاريخية. ذلك أنه لايوجد على مستوى العناصر من مجالات منفصلة. فإذا مضينا في تحليل القوانين التاريخية بهذه الصورة فإننا نقضي تماماً على فكرة التاريخ.

وهذه النتيجة السلبية تماماً، ليست بالنتيجة الوحيدة لزيمل، إذ أن الغاية التي حدّدناها للمعرفة، ليست مستحيلة التحقيق فحسب، بل إنها ليست مثلاً أعلى، لأنها لاتستجيب لكل مقتضياتنا. والأغارقة الذين نريد أن نفهم سلوكهم، ليسوا فقط حاصل جمع كلِّ الأفراد المحاربين، بل هم يؤلفون تركيباً أصيلاً. وعلى ذلك فإننا بحاجة الى مفاهيم لاتردّ الى وقائع مفردة، نستعين بها للإحاطة (من وجهة نظر معيّنة واحدة) بكمية ضخمة من الحوادث.

ومرة أخرى نعود من هذا كله الى النقل المعقول للماضي (الى غير إطاره) ونجد زيمل يبرّر أولاً جملة القوانين التاريخية، معتبراً أنها استباقات ميتافيزيائية للنتائج الأدق التي سيحملها الينا التقدم في البحث، في الاتجاه المزدوج للبسيط والعام. ولكنه يرى فيها أيضاً وسيلةً نوعيةً لفهم الأشياء. وهذه الأحكام التي تؤكد التمايز المتنامي للمجتمعات، والتي تُوَضّح نسبة تكاثر الانتحارات، في مجموعة معيّنة ليست بقوانين بالمعنى الدقيق للكلمة. ذلك أننا نجهل الأسباب الحقيقية التي تؤدي الى افتراق الفعاليات والأشخاص داخل المجتمعات، أو التي تحمل عدداً من الأشخاص على الانتحار. إن هذه الأحكام تَجمعُ، في إطار اصطلاح مبدئي، عدداً كبيراً من الوقائع، والعلاقات السببية، والتطورات الخاصة. إنها صيَغ متوسطة بين العلم والفن: إن هذه هي المشكلة نفسها التي ينتهي اليها تحليل الفهم التاريخي.

تُرى هل تعلمنا شيئاً ما، من هذا النقاش؟ الحقيقة أن زيمل لم يباشر النظر الى المشكلة إلا بالقليل القليل من الجهد. وهذه المشكلة التي نعنيها هي مشكلة العلاقات بين الأفراد والمجاميع. ويشير إلى أن معركة ماراتون شيء آخر غير حاصل جمع الأفعال المفردة، وأن نسب الانتحار شيء آخر غير الانتحارات الفردية. إلا أنه يبدو وكأنه محاصرٌ بين حسِّه كمؤرخ وبين ميتافيزياء الحقيقة الذرية، (وبخاصة ذلك الانتقال من صيغة مادية، ربما صحّت على ذرات الطبيعة، وإلى ذرات المجتمعات). فيصل هكذا الى تبرير حقيقة المجاميع وقيمة المفاهيم التركيبية، من غير أن يستطيع إعطاءها (في النظرية) مدى آخر (معنى آخر) غير ذاك المتصل برؤية فنية أو باستباق ميتافيزيائي.

وحقاً فإنه يبقى لدينا حجةٌ قوية جداً ضد هذه التركيبات، إذا كنا نقبل أنها تجهل القوى الحقيقية. ولكن هذه المساءلة لم تُحلّل من قبل زيمل. فالعلاقات المعقولة هي بحكم موضوعات غريبة، متعالية على الحتمية السببية، التي هي في جوهرها، فردية وطبيعية. لكن هذه الموضوعة ليست بديهية. ذلك أن الأفراد - دون

أن يعرفوا وحتى دون أن يريدوا - يستطيعون خلق أعمال ومؤسسات تتجاوزهم كأفراد. فلعل الضرورة إذن جمعية. ترى في أي مستوى يكون التاريخ معقولاً؟ وفي أي مستوى يجب أن نبحث عن الحتمية السببية؟ إن المؤرخ وحده قادرٌ في كلِّ حالة، على حدة، أن يجيب، وليس الفيلسوف.

وعلى كل حال فإن زيمل لم يحتفظ حتى النهاية بمباديء الواقعية الذرية. ومع ذلك فإنه ليس مؤكداً أنه تخلى تماماً عن النتائج السابقة أو عن روح هذه النتائج. وحقاً فإن الاستمرارية تحلّ محلّ المذهب الذري. وحقاً فإن الاستمرارية تحل محل المذهب الذري - ثم إن الاستمرارية سابقة للتمييز بين الحتمية والحرية، وهذا تمييز يفترض الانفصال السابق للحالات واللحظات. إلا أن تآثر السلاسل (أو المجموعات) وتعاون كل الحوادث داخل هذا المجرى المتواصل، يظل السمة المميزة للواقع. ولكن ربما كان الفهم يمضي في اتجاه مخالف.

الفلسفة الأخيرة

تستمر الحياة بلا انقطاع. ومامن لحظة من لحظات وجودنا إلا خفقة من خفقات صيرورة لاتنقطع. وبالعكس فإن كل ذرّة من القصة منغلقة على نفسها، ومتميزة عما يسبقها وما يتبعها. وما تقسيم الزمان الى هنيهات، إلا شيء لا حق للاستمرارية الحياتية. وبالمقابل فإن استمرارية المجموع العلمي تبدو وكأنها تنضاف الى تقطع أولي.

ولئن كانت سلسلةُ المضامين التاريخية تَردُّ الينا مايعادلُ الحياةَ المنقضية، فذلك لأن استمرارية التجربة المعيشة، تتواصل مع التركيب العقلي. ونحن نضفي الديمومة التي شعرنا بها في داخلنا، على هذا الجريان من الأفكار التاريخية، ونحسب تتابع بعض الأحداث التاريخية تتالياً، لأن الشعور المباشر بالديمومة يأتي في بعض الحالات وينعش هذا التتابع المعقول[1]. وهكذا نتصالح الحياة والعقل.

(١) - انظر التعليق K آخر المجلد.

تلك هي، باختصار المشكلات وحلّ المشكلات المتصلة بالفهم التاريخي في آخر فلسفة لزيمل. ونراه في مقالاته، في السنوات الأخيرة من حياته، يعود باستمرار الى النتيجة نفسها، أي إلى تجاوز التضاد الأساسي بين الواقع، وبين علم الصيرورة، أو بين الحياة وعلم الماضي، بصورة أعم. ومع ذلك لن يكون عبثاً هنا أيضاً أن نتبع بالتفصيل كل الصعوبات التي يثيرها زيمل. ومرة أخرى أيضاً نحسب أنه قد يكون لها مرمى أعظم من الحلّ الذي يقدّمه هو لها.

ونتساءل في البدء ماهي الشروط التي يتحقق فيها هذا التركيب؟ أو ماهي الشروط التي يبدو لنا معها أن سلسلة ما « يجتازها دفق الحياة؟ ويقدم لنا أو ل جواب فيما يسمى حدُّ التقطيع limite de decoupage إذ يجب على الذرات التاريخية أن تبقى تاريخية، أي أن تكون، في الوقت نفسه، فريدة، وعلامات على استمرارية الأحداث. فإذا كنا نهبط بحجة تحليل معركة أو سترلتز، حتى نصل الى لقاء فردي بين جندي فرنسي لاعلى التعيين ورامي رمانات من الحرس الروسي، فإننا لن نصل أبداً بالاعتماد على مثل هذه العناصر الى إعادة تركيب المجموع. إن لقاءاً كهذا لم يعد أبداً بالضرورة وقفاً على ذلك اليوم، وذلك المكان، إذ أنه فقد فرادته. وكان يمكن أن يحدث في معارك أخرى للأمبراطورية. ومن جهة أخرى فإنه لايُشعر بديمومة، وكأنه أصبح لاشخصياً وآنياً. ومتى تجاوزنا حداً ما. أصبحت الذرة لاتاريخية وجفت فيها الحياة، حتى ليمكن القول: إن هذه الذرة التاريخية يجب أن تكون قابلة لخلخلة عناصرها. أما الكثرة الداخلية التي نلمحها فيها، فهي بمثابة رمز لشيء من استمرارية الحياة.

وقد يكفي هذا الجواب الأول، لو أننا لم نكن مؤرخين إلا لأنفسنا وحدها. ولكن أنى لنا أن نحيي المجموعات التي تقابل حياة الآخرين؟ وأنى لنا أن ندرك الديمومات الغريبة؟ إن من المهم التخلص أولاً، من الفكرة الطبيعية (نسبة إلى المذهب الطبيعي) التي ظلّت ماثلة في كتاب «المشكلات» والتي تزعم أننا نتلقى في الأصل إدراكات (أو مدركات) لامفهومه ومتناثرة. ثم نضفي عليها من الخلف،

ذاتنا. والحقيقة أنه ليس لنا أن نحيي كائنات آلية. ذلك أننا متى نظرنا الى عيني الآخر، أدركنا مباشرة حياة شخصية وغريبة لا ظلّنا نحن ولا وهمَ حياتنا نحن. إن هذا السبب الشديد البساطة، يشكل نوعاً من الدحض للفكرة السابقة التقليدية التي ترى أن الإنسان لايعرف نظرته الخاصة، مع أنه يفهم حقاً نظرة الآخر. ونحن لم نعش قط تلك التجربة التي تُعبّر عن نفسها، في النظرة المثبّتة علينا. ومع ذلك فإننا نفهمها. ونحن نفهم بحدس واحد، جملة الشخص الآخر الفريدة وجوهره الأصيل، الذي نعتمد عليه لفهم أعماله كلها. إن للفهم هنا كموضوع وكذات كائناً بكامله. ولما كان هذا الفهم اتصالاً بالآخر ومبادلته الحديث فإنه بالنسبة للأنا وسيلة لخروجها من نطاقها الخاص بها، لا بحثاً عن الذات في الآخرين.

إن فهم الأحياء مصحوب مباشرة بهذا الإدراك للجملة، جملة الشخص أو الأشخاص الآخرين، وما ينطوون عليه من عواطف وعقول وحسن إدراك مثلاً، والمضامين تعابير أو إشارات للنفس العميقة. ولكن فهم التاريخ، بحكم نقص مثل هذا الاتصال المباشر، يبدأ من المضمون كفعل أو كجملة أفعال. والأرجح أن التجربة المباشرة التي نملكها عن الجمل، تتيح لنا أن ننشيء من تعدّد المضامين، وحدة الشخص. ومن حيث المبدأ يجب أن يُمثّل كلُّ شخصٍ في أي عمل من أعماله. وهذا الجهد المبذول للتوحيد، على ما رأيناه أعلاه يقتضي حلقة مفرغة فحزر الكل يساعد على تأويل التفاصيل، وإعادة تكوين العناصر هي الشرط الأول لحزر مقبول وسليم.

غير أن سؤالاً جديداً يطرح نفسه الآن: تُرى هل يتطابق تسلسل المضامين مع صيرورة الحياة؟ أو هل من تضادٍّ بين ترتيب المضامين وترتيب الديمومة (أي ترتيب التاريخ الفعلي لتسلسل الحوادث، وترتيب محتوى الحوادث). ولنترك الآن جانباً قضية فهم الفرديات (الشخصيات)، ولنأخذ المشكلة في كلِّ مالها من اتساع. إنه يمكننا أن نفهم أقوالاً، ونفهم من يتكلم، ونفهم علاقة القضايا في قياس ما، أو فهم البواعث لدى من يفكر. أفيكون الفهم التاريخي من هذه الفئة أو من تلك؟ (أو من

أي هذه الفئات هو؟). وما دام الفهم يبدأ من المنتجات، فإنه يكون فهماً للأشياء (Sachverstebn). ومن جهة أخرى لما كان الأمر هنا يتعلق بالعلم فإن على الفهم أن يكون شرحاً للمنجزات œuvres . إلا أن بين الفهم «الموضوعي» و «الفهم النفسي» نوعاً من التضاد في الظاهر. ذلك أن الفهم الموضوعي بالتعريف متعدد مشتبه. فقصيدة فاليري La jeune parque ، ونقد العقل المحض ليس لهما دلالة واحدة، بل دلالات كثيرة، بعدد التأويلات الممكنة اللامتناقضة. ومن المستحيل أن نقرّر أن أحد هذه التأويلات هو الحق. أو هو أوضح من غيره ومن كل عداه. وبالعكس، ومن حيث المبدأ، ليس هناك إلا تفسير سيكولوجي صحيح، لهذا العمل التاريخي أو ذاك. وأكثر من ذلك أن الفهم الموضوعي هو في جوهره، لازمني. فالحقيقة والجمال لايتعلقان بزمان ولا مكان، على حين أن العمل التاريخي في جوهره عمل متمكن زمانياً ومكانياً.

وهذه المناقضة الأخيرة سهلة الحل. ففهم كل حادث في ذاته لا زمني. لكن ترتيب الحوادث (أوالأحداث) يؤلف تسلسل الصورة. والزمن التاريخي محايث للحدث ويقع داخل التجربة العلمية للماضي. إنه ينتظم بفضل العلاقات التي نقيمها بين مضامين منفصلة في الأصل. فنحن نفهم . وهذا الفهم لاعلاقة له بالزمن. ونحن نفهم طبع سيزار وعواطف المتواطئين ضدّه الخ، وهذا الفهم لاعلاقة له بالزمن. ونحن نفهم أيضاً قرارات سيزار بعد انتصاره، والجهد الذي بذله لضم أعدائه وجمعهم على رأيه. وكذلك نحن نفهم على سبيل المثال مخطّط القائد والهجمات على الأجنحة، ثم إحداث ثغرة في الوسط. وأخيراً تتبع العدو. إن هذه السلسلة هي في ذاتها لازمنية، ولكنها تكشف عن زمن داخلي لها كما تقتضي نظاماً لترتيب عناصرها. ولنعد لوضع هذه المجموعة في مجمل الحرب، وهذه الحرب في مجموع سياسة ما، عندئذٍ يكون في وسعنا أن نكرّر نفس المحاكمة: فالزمن دوماً هو نظام المضامين. وتنطبق المحاكمةُ نفسها على تاريخ الانسانية كله الذي لايقوم في الزمن التاريخي لأن هذا داخليٌّ بالنسبة اليه.

أما مناقضة الفهم الموضوعي للفهم النفسي، فإنه يمكن أن نحاول حلها . . . و هذه الأخيرة وحيدة من حيث المبدأ. أما في الواقع فإننا لسنا واثقين أبداً من بلوغه. فبواعث عمل ما تظل غامضةً، حتى في عيوننا نحن أصحاب العلاقة. وأكثر من ذلك أن الخلق كثيراً مايعبر عن أكثر مما أردنا، أو أقل. وعلى كل حال فإنه يعبّر عن شيء آخر غير ما أراد المبدع أن يعبِّر عنه، في صميم شعوره. ولا يمكن أن يعرَّف المرء على وجه الدقة بجملة أعماله. وفي هذه الشروط فإن المؤرخ الذي يريد بحكم دقة الطريقة أن لايعرف إلا التفسير بالأسباب، مضطرٌ الى عدم الاكتفاء بالفرضيات النفسية. والواقع أنه يعتمد على الفهم الموضوعي لأنه يبدأ بفهم الأعمال (أو المنجزات les œuvres). وهذه الصلة التي نقيمها بين أجزاء جملةٍ ما، أو مجموعة من المضامين، كثيراً ماتكون أقرب الى تسلسل القضايا القياسية منها الى اعادة البناء الافتراضي لتتابع غير مفهوم من الحالات النفسية. إن الفهم يظل تاريخياً، بمعنى أنه يتجه الى الحياة، ويتخذها موضوعاً، لا الى الأفكار الخالدة. وهو فهمٌ للأصل لا إلى ماهو موجود ولكن نظام الأفكار هو الذي يكشف لنا عن نظام الديمومة.

تُرى هل في هذا من حَلٍّ حقيقي، أي في التأليف بين الفهم الموضوعي والفهم الذاتي؟ قد يقال إن كل فهم موضوعي هو أيضاً حل نفسي، إذ أن تسلسل القضايا يقتضي ذاتاً وهمية على الأقل، قادرة على التفكير به، لأنه يدرك بحركة. وكل حركة تنشأ عن الحياة. وقد يقال إن كل فهم سيكولوجي هو أيضاً فهم موضوعي لأنه يمرّ بالمضامين. إلا أن الأمر يتعلّق هنا، بتعاون لا بتأليف (أو تركيب). ويبقى التضاد الأول: فنظام أفكار نقد العقل المحض لايقاس مطلقاً بنظام أفكار كانط. وبتعبير آخر فإن المضامين حتى ولو تعلّق الأمر بإبداع عقلي تنشأ عن فردية حيّة تخضع لقانون أصيل. ولايتعلّق هذا القانون بقانون العوالم الروحية التي كانت المضامين تجد فيها مكانها. وهكذا فإن الباقي الممكن هو تأويلان متباعدان: فإما تاريخ الأفكار وإما تاريخ الناس. ثم إما كتابات كانط في ذاتها، وإما فهمها في إطار ترجمة حياة كانط.

وهناك نقيضتان تظلان قائمتين : فالمجاميع التاريخية صورٌ تبدو لنا كاملة . ولكنها تنشأ عن تقطيع مصطنع : فالمؤرخ لايعرف أو على الأقل يهمل جزئياً مختلف الأفعال وردود الفعل بين الكائنات وبين المحيط لمختلف نظم الوقائع . فلا التاريخ الإنساني الكلّي ولاتاريخ الفن أو السياسة ، ولاتاريخ شخص ما ، تملك أن تُشرح بذاتها . ومع ذلك فنحن نفهمها في ذاتها . لابدّ إذن أن هناك تضاداً بين الفهم من جهة أولى ، فهم يتيح عزل الوقائع والمجاميع ، وبين بنية الواقع (ومبدأ كل تفسير) من جهة أخرى . وهو يشتمل على تآزر وتأثر الى اللانهاية بين الأشياء والكائنات .

ومن جهة أخرى (ويبدو أن هذه النقيضة تظل متناقضة) ، فإن الشرح بأثر المحيط ، وهو تفسير تاريخي تماماً ، يؤدّي الى جهل أو تجاهل التأويل الأكثر عمقاً . وهو تفسير بجوهر الشخص . فلكل فرد في ذاته جوهره ، ومعناه الوحيدان واللابديل عنهما ، إذ أن في وسع المؤثرات الخارجية أن تملأ بصورة أو بأخرى مضمونَ كلِّ حياةٍ . وقانون كل ديمومة هو المحايثة والفرادة .

ترى هل يمكن لهذه النقائض الثلاث أن تجتمع في نفس المذهب؟ إنه يجب -على الرغم من كل الظواهر على ما أظن- أن نجيب بالايجاب . فتجربةُ الماضي المعقولة أو المفهومة ، تظل بعيدة عن التشابك اللامتناهي لخيوط الواقع ، وعن بساطة مصير الإنسان (أو الشخص) أو حتى عن جوهر الحياة الذي لايمكن التعبير عنه .

الموضوعيـة

إن علم التاريخ لايتطابق مع الواقع : فهل له مع ذلك شيء من قيمة الحقيقة؟ وهل يستطيع المذهب النقدي النسبوي(*) أن يؤسّس الموضوعية التاريخية؟ إن من السهل أن نجد أن الجواب السلبي يفرض نفسه .

(*) - كلمة النسبوي تستخدم بمعنى الإنتساب إلى المذهب النسبي . لكن هذا غير سليم لغوياً . والأفضل أن يقال «نسبي» بدلاً من النسبي .

وأغلب الظن أن زيمل يستخدم بعض المبادىء النسبوية فهو يشير الى الحلقات المتداخلة التي يفضي بعضها الى البعض الآخر أو إلى الحلقات المفرغة للمعرفة التاريخية، بين أفعال إنسانٍ ما وطبعه، و الى تعدّد الأحداث والمفاهيم الداخلة في تفسير وضع ما والى حلقة الماضي والحاضر، والوقائع والقانون. ولئن كان المذهب النسبوي يفسِّر مثل هذه الحلقات، فإنه لايكفي لضمان السلامة لأية مجموعة متآزرة من القضايا (الأحكام). بل يجب أن نستعين بمعيار براغماتي أو كانطي أي بمعيار التلاؤم مع الحياة، والفائدة بالنسبة للعمل، أو شمولية الأشكال. لكن زيمل لم يحاول قط أن يستخدم هذه المعايير في منطق التاريخ.

والواقع أن القبليات التاريخية les a priori de l'histoire هي من الدرجة الثانية. وهي تقابل ماكان ريكيرت يسميّه «بالأشكال الميتودولوجية»، بالتضاد مع الأشكال الشاملة لنظرية المعرفة. إنها من نفيس الطبيعة التي تنتسب اليها قبليات الدرجة الأولى، أي أنها وظائف نفسية، ولكنها لاتصلح الا في مجال خاص. وأكثر من ذلك أنها ليست بالضرورة واحدةً لدى كل الأفراد. ذلك أن التفضيلات الشخصية تكوّن الفرضيات المؤولة للتاريخ. وعلى ذلك فإن القبليات تميل الى الإيحاء بالريبية بدلاً من أن تبرِّر الموضوعية.

أما البراغماتيه فإننا لانفَهم بوضوحٍ كيف تستطيع أن تكون أساساً لقيمة معرفة تأملية في الجوهر، وبلاجدوى، أو على الأقل معرفةً لاتملك، على مايبدو، أنها تطمع حقاً (في الوصول الى الحقيقة) إلا بشرط أن تكون من عمل متفرج خالص.

إن النتيجة الوحيدة الممكنة هي إذن المقارنة بالفن. فاعادة تكوين الماضي شيء متوسط بين العلم والفن. وهذا المؤرخ المرغم أولاً على أن يطابق بين الواقع والوقوف عند حدود النصوص، وتقرير ماتّم في الماضي، بدرجة احتمالية، حرٌّ بعد ذلك كالفنان. والمجاميع أشياء لايقال فيها إنها خطأ أو صواب، بل إن تأويلها على صورة ما، لاينفي التأويلات الأخرى. إذ أن جملة صُور مختلفة تتلاءم فيما بينها بقدر ماتتلاءم مع موضوعها.

ولقد أشار ماكس فيبر، في مكان ما. الى أنه كان يقلب القضية السابقة: فالمؤرخ فيما يرى حرٌ في البداية في اختيار الوقائع. ثم إنه بعد ذلك خاضع للواقع. وهذا تضاد مثير ومفيد: ففيبر، على ما سنراه بعد قليل، يعتقد أن من الممكن صياغة العلاقات السببية المقبولة لدى الجميع. وليس هنالك من شيء ذاتي إلا نقطة البداية. وبالعكس فإن زيمل لايعرف من علاقة سببية موضوعية. أما تقرير الوقائع فإنه يتعلق هو وحده بالفكر العلمي. ولكن مامن رواية تاريخية تكتفي بمراكمة الوقائع بعضها فوق بعض. وإذن فلم لاتكون العلاقات التي يقيمها المؤرخ سليمة، أولا يمكن القول إنها فيما يرى زيمل؟

وكنا قدّمنا، فيما سبق من التحليلات، جوابنا عن هذا السؤال. فلقد كان في وسع زيمل في مرحلته الأولى، أن يقبل مايقبله الكلاسيكيون عندما يقرّرون أن الشرح يعني البحث عن الأسباب أو إنشاء القوانين. لكن الحقيقة الذرية atomique عصيةٌ على معرفتنا. وليست قوانيننا إلا ترجمة مفهومية لما هو واقع أو موجود، أو قل هي طريقة أقرب إلى الفن منها الى العلم في تصورّ الأشياء.

أما في المرحلة الثانية فإن العلم التاريخي لايدرك الحياة كما تجري في الواقع. والنتيجة الوحيدة لهذا إذن، هي مرة أخرى الرؤية الجمالية esthetique. والروايات التاريخية شبيهة بالانتاج الفني أو بتصور الانسان أو الطبيعة. ويتغير هذا التصوير تبعاً للمسافة الفاصلة والمنظور، والتقنية المستخدمة. وهذه هي النتيجة الصريحة والتي بقيت هي هي في كل العهود ولكن لأسباب مختلفة على نحو مارأينا.

فهل كان هنالك من مكانٍ في فلسفته لجوابٍ أكثر ملاءمة؟ إن هناك إشارتين تصلحان هنا كنقطة بداية. وتقومُ الأولى على وضعٍ جديدٍ لمشكلة الموضوعية وبدلاً من أن نبحث عن تطابق مستحيل بين الصيرورة وبين الرواية، فإنه ربما بدالنا أن من المهم أن نفهم التاريخ - الواقع، والتاريخ - العلم، والاعتماد على الحدّ المطلق الوحيد الذي هو الحياة، فعلم الماضي أسلوب للحياة كموضوع هذا العلم نفسه. أما الفاصل بين المعرفة والصيرورة فإنه يمكن أن يتخذ معنى إيجابياً دون أن يشير الى خيبة أو إلى عجز.

وأكثر من ذلك أن الحياة تهيىء العلم. ونحن نفهم الحاضر لكي نعيش، قبل أن نفهم الماضي، لمجرّد الفرح بالمعرفة. إن الذاكرة تبدأ التنظيم الذي يتابعه المؤرخ، وكل منا هو مؤرخ لنفسه: فالتقطيع، وتكوين مجموعات، ومواقف، تكشف لنا تقنية العلم كلها. وأخيراً فإن منطق الأفكار ليس بالغريب عن الحياة، لأن فيه مافيها من استمرارية عمل، واستعادة الفكرة القديمة هي الصورة المسبقة للإنضاج العلمي.

لكن زيمل لم يكن قادراً على المضي بعيداً في أيٍّ من هذه الملاحظات. ففهم التاريخ كفعل من أفعال الحياة، فبما له من دلالة بالنسبة الى الحاضر فكرة يغلب على الظن أنها خصبة. وهكذا فإن البحث عن الموضوعية بهذه الصورة يمكن أن ينتقل الى مستوى أعلى من المستوى النقدي. ولكنه كان يجب عندئذٍ أن نعدل عن معرفة الماضي كتأمل خالص، تبعاً للعلاقات اللازمنية القائمة بين الذات والموضوع. لكن العزم على القيام بمثل هذه المهمة، كان يقتضي أن يتجاوز زيمل مذهبه النقدي بعض التجاوز، أو أن يتخلى عنه، مما لم يحدث قط. وأكثر من ذلك أنه كان يرى أن التاريخ لا يصبح علماً إلا إذا عدلنا عن جعله يخدم الحياة. أما ما يتعلق باعداد التاريخ لما يعيد الحياة، فإننا نقول إنه يستطيع أن يضعف التناقض الأساسي بين النظام الحياتي وبين نظام الأفكار، لا أن يزيله. ويستطيع التاريخ أن يكون وفياً لموضوعه، بدرجة أو بأخرى، أي قليلاً أو كثيراً. ولكن المناقضة الأساسية تظل قائمة في كل الأحوال.

وعلى ذلك فإننا نُردّ نهائياً إلى الحل الجمالي. فهل في هذا مايشبه الخيبة؟ وبأي معنى؟ إن الاستعانة بالفن، يمكن فهمه بصورتين: فإما أن زيمل بحث عبثاً عن صيغة للحكم التاريخي، تعتبرُ متوسطة بين ضرورة الحكم الفيزيائي، وبين ذاتية الخلق الشعري. وعندئذٍ تكون مقبولة الصحة justesse، بالنسبة الى العلوم التاريخية، شبيهة بالحقيقة بالنسبة الى علوم الطبيعة. ولكن إما أن زيمل لم يتعمّق في

هذا المنطق الأصيل، فأما أنه اكتفى بالمقارنة مع التصوير الفني، وإما أن تتبيّن علاقة هذا الحل بجملة المذهب. غير أن الاستعانة بالفن تشير الى استحالة فسح المجال لمعرفةٍ كمعرفة الماضي، في إطار فلسفة نقدية غير مطابقة لمثال العلم الطبيعي. وأخيراً يجب أن نذكر بأن عجز التاريخ عن التطابق مع موضوعه ليس مما يمكن فصله عن مصير الحياة نفسه.

٤ - منطق التاريخ في فلسفة زيمل

لئن كانت التحليلات السابقة دقيقة، فإن المذهب الجمالي l'esthetisme كان يمكن أن يكون النتيجة الوحيدة لنقد زيمل، اذا أخذنا بالتصور الوضعي للعلم أولاً، والتصور الطبيعي للواقع، و أن نأخذ بالنقائض الميتافيزيائية، ثانياً antinomie[1]. إن نقد المعرفة التاريخية يصبح إذن جزءاً من تصوّر معيّن للعالم، بوضوح أكبر من ذاك الذي بدا لنا في المثالين السابقين. ولكن أيكون هذا كذلك في الواقع أو الحقيقة؟ وما هو مكان المنطق التاريخي في جملة تفكير زيمل؟ إن هذه هي المسألة التي يبقى علينا أن ندرسها في هذا القسم من دراستنا.

وهكذا نستطيع أن نوسّع قليلاً إطار عرضنا هذا. إذ أننا حتى الآن قد وقفنا عند حدّ فلسفة التاريخ بالمعنى الضيّق، أي منطق المعرفة. وسيكون علينا أن ندرس، من وجهة النظر التي اخترناها لأنفسنا، ممارسة المؤرخ لدى زيمل، وتأويلاتها المشخّصة للصيرورة والحاضر. وفي نهاية هذه الدراسة، سيكون في وسعنا أن نستخلص المعنى العام لنظرية التاريخ، لدى زيمل.

الفلسفة الأولى

لم يكن زيمل مؤرخاً قط، بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة. بيد أنه ـ وقد بدأ كعالم اجتماعي في القسم الأول من حياته، و مؤرخاً للفلسفة في القسم الثاني منها، وظل يهتم بالأخلاق دوماً - حاول أن يفهم المجتمع والثقافة والحياة الإنسانية - . وعلى ذلك فإن من العبث أن نقارن ممارسته بنظريته، ونقارن هاتين بنظريته الميتافيزيكية. وسنقصر هذه المقارنة على بعض الأفكار الأساسية.

(١) - المناقضة، هي تناقض القوانين والمبادىء عند تطبيقها. ويريد بها كانط، التنازع بين قوانين العقل الخالص، وتكون عادة بين مبدأ بن أواستدلالين قائمين على مقدمات متساوية في صحتها. راجع القاموس الفلسفي ص: ١٩٣.

إن سوسيولوجية زيمل معروفة في فرنسا بصورة لابأس بها . ولهذا فإننا لن نحتاج الى تكرار عرض مبسّط لها ، يمكن أن نجده في كتب كثيرة أخرى . أما الذي يعنينا ، فهو مبدأ سوسيولوجيا فردية . وبتعبير آخر ، إرادةُ دراسة الحركات الجماهيرية ، بردّها الى مجموعة من الأحداث الفردية أو مابين الفردية . ومامن مجموعة إلا وهي تستمد وحدتها من التآثر بين جملة عناصرها . فالعلاقات بين الأفراد هي جوهر الشيء الاجتماعي .

وعلى ذلك فإننا نجد هنا تطبيقاً آخر للرؤية الذرية التي كانت تهيمن يومئذٍ على نقد التاريخ . وتأتي الممارسة فتؤكد الأفكار النظرية . فعلم الاجتماع لايصوّر الواقع تصويراً أفضل من تصوير التاريخ . وهو لايدرس مايحدث في كل شعور فردي ، ولايدرس بعد ذلك كل العلاقات بين الأفراد . وهو يجمع تحت لواء هذه المقولة أو تلك (ولاسيما مايخصّ منها الوحدة أو التفرقة) ، عدداً كبيراً من الأحداث الفردية . ويبدأ من هذا المفهوم أو ذاك (كالسلطة أو الفقر ، الخ) ويتقدّم من نوع الى نوع ، ومن شبه الى آخر ، مُحلاً محل اللاانسجام القائم في العالم الانساني صوراً عقلية ، وعلاقات معقولة قريبة بدرجة أو بأخرى من الحتمية النفسية أو السببية . ولكن هذا النسيج من الأحكام النفسية لا يملك من حقيقة لا في ذاته ، كمجموعة النظريات الرياضية ، ولابالاستناد الى الموضوع كحكم واقعي أو كقانون فيزيائي . ولنقل إن التقابل بين الواقع وبين العلم هو ، بهذا المعنى ، شيء ملتبس . وبصورة ما ، تساءل هل عالم الاجتماع مُلزَمٌ بموضوعه ، كالفنان بنموذجه أو العالم بالمعطيات التجريبية؟ إن من العسير أن نجيب . فإذا نحن تابعنا تفاصيل سوسيولوجية زيمل رأينا نتائج مختلطة الأنواع : ولما كنا لا نستطيع الوصول الى العناصر ، فإن لنا الحق بالاكتفاء (بالمجاميع ensembles) . ولكن إذا لم يكن لهذه المجاميع مايعادلها في عالم الأشياء فما هي الحقيقة التي يمكن أن تملكها معارفنا؟

ولكن هل تجهل سوسيولوجية زيمل في الواقع تلك المجاميع الاجتماعية؟ إنها لاتجهلها أبداً : فالجماعات الاحصائية والتطورات العامة لمجتمع ما ، والانسجام

الداخلي للأحزاب أو للطبقات، والتصورات الاجتماعية، والفكر الموضوعي، وكل مايجمعه السوسيولوجيون الفرنسيون في إطار الكلمة الغامضة «للشعور الجمعي»، كل هذا نجده متناثراً هنا وهناك. ولكن زيمل لايخلص من ذلك الى أية نتيجة، لافيما يتصل بنقد المعرفة، ولافيما يتصل بنظرية علم الاجتماع. فذاك وهذه يظلان متعلقين بالفيزياء الذرية، ومن جهة أخرى بتأويل ما، للحاضر.

إن علم الاجتماع هو علم هذا العصر. ومامن حضارة تشبهنا في كونها حضارة جماهيرية. وفي الوقت نفسه فإن الصلة الاجتماعية لم تكن قط في مثل هذا الوهن. وليس المجتمع بوحدة حقيقية، بل إنه اليوم وهمٌ يحوم عاجزاً فوق الطبقات المتعادية.

وبصورة أعمّ نقول: إن علم الاجتماع هو العلم الذي يستجيب لقوة المحيط الضخمة، وتأثيرها في الفرد، لأنه يميل الى شرح هذه الأخيرة، بالاعتماد على الماضي وعلى المؤثرات التي نعانيها. إلا أننا نجد في كتب زيمل الأولى، ولاسيما في المقدمة الى العلوم المعنوية، بروز مثل هذا التأويل لمجتمعنا وللعالم (وذلك لأن رؤية المجتمع ورؤية العالم تتقابلان أو تتناسبان). ويشير زيمل في مكان ما، الى الشبه القائم بين الحل المقدّم للمشكلة الميتافيزيائية للنزعة العالمية وبين الحلّ المقدّم لوجود الكل الاجتماعي le tout social. ذلك أن أول فلسفة لزيمل هي فلسفة اسمية. ويكفي ائتلاف العناصر لتفسير الجمل، كما أن التفاعل أو التآثر بين الذرات يعيد تركيب الحوادث العيانية macroscopique (أي التي تُرى بالعين لابالمجهر، كما هي حال الآتومات). وكذلك فإن العلاقات التي تقوم بين الأفراد، تُعيد تركيب الحوادث الاجتماعية. لكن هذه الفردية النظرية تؤدّي الى نفي الفرد. الذي هو نقطة التصالب بين الدوائر الاجتماعية.

لاريب أن التطور التاريخي يساعد على تمايز الأفراد. ثم إن كثرة الحلقات الاجتماعية التي تتصالب في كلٍّ منا، تضمن للجميع أو لكل فرد، أصالته وشيئاً من الاستقلالية. ولكن الأصالة ليست الوحدة، والاستقلال الخارجي ليس بالاستقلال

الحقيقي. غير أن هذه الاستقلالية هي التي يحرص زيمل على انقاذها، من غير أن يجد الوسيلة إلى ذلك في الأطر الخاصة بفلسفته الأولى. ولايصل اليها إلا في المرحلة الأخيرة من حياته أي عندما يقرِّر الحقيقة الأولى والميتافيزيكية للجمل الفردية، أي عندما يعترف بأولوية الجمل الفردية.

فلسفة أخيرة

إن التوازي الذي أشرنا اليه في المرحلة الأولى من تفكير زيمل، بين ميتافيزيائه، ونظرية المعرفة عنده، والتأويل المشخص، نعود فنجده في المرحلة الأخيرة، وبصورة أوضح أيضاً. وحقاً فإن النزاع الذي يقوم بين الحياة وبين منتجاتها (أومنجزاتها) هو في النقطة المركزية من نظرية الثقافة، وفي نقطة المركز من الميتافيزيائية، إذ يُعرَّف الإنسان وكأنه الكائن الذي ينشيء العوالم وأن عليه دوماً أن يتجاوزها وبتعبير آخر، أن يكون كائناً تاريخياً.

وبين الفلسفة الاجتماعية وميتافيزياء الحياة، تؤلّف تحليلات «فلسفة المال» مرحلة وسيطة أو انتقالية. ومن قبل كانت الفكرتان الأساسيتان هما فكرة نظام الجماهير، وفكرة تحرير الفرد، بفضل التعقيد المتزايد للبنية الاجتماعية، بل إن التحرير هنا أيضاً نجده محللاً. ولكننا نلمح بصورة أفضل ذلك الثمن الذي يجب أن يشترى به، والوضع الذي ينشأ عن ذلك، بالنسبة الى الرجل المعاصر.

وبدلاً من إطاعة الأشخاص (مما يجعل الخضوع أوثق وأكثر مباشرة) نجد اليوم أننا نخضع لقوى لاشخصية أو سلطات مجرّدة. فالعامل في المصنع لم يعد يعرف سيّدة على عكس القن أو الرقيق. ولكن الشعور بالحرية الذي يحسّ به، معوَّض بالشعور بأنه عبد الأشياء، والآليات الضخمة، التي لاروح فيها. ومن جهة أخرى فإن الإنسان يختفي أكثر فأكثر وراء الوظيفة، ذلك أن الأوامر تتبادل بين شخص وشخص آخر، أكثر مما تتبادل بين رجل فني وعامل يدوي أو بين موظف ومواطن.

وأكثر من ذلك أن التحررُّ يفسد بسهولة، وينقلب الى اغتراب وفقدان جذور، إذ أن الحياة تميل الى انتزاع فردية الأشياء والكائنات التي نعيش بينها، فتداول الممتلكات وإمكان كسبها بفضل المال، ينتزع الإنسان ويبعده عن أية ملكية مشخّصة. وعندما يفقد الإنسان الصلة بالأرض، ويحاط فقط بعالم إنساني مجرَّد متحرك، قلق، فإنه يُردّ الى نفسه، ويكون له الخيار بين متابعة المتع الى مالانهاية أو على العكس بين القيام بالجهد للتمسك بماهو الشيء الأساسي في ذاته.

وها هو الآن يجد نفسَه معزولاً، تحطمه المنجزات الجمعية. ثم إن كتلة المعلومات المتراكمة تبدو وكأنها تحكم بالإخفاق سلفاً على المحاولات التي يقوم بها الإنسان لتمثل القليل منها. وتجرد قوة الاقتصاد المغفلة والقوانين الموضوعية لتوزيع الثروات - تجرد عزم الإنسان وإرادته من كل نجع. فالمؤسسات والثقافة الناشئة عن الجهد الإنساني تقف ضد منشئها.

ويستعيد زيمل هنا تلك الفكرة الماركسية عن «مطلق الجن»(١) مع هذا الفارق. فماركس يتحدَّث عن الإغتراب، على حين أن زيمل يتكلم على التموضع(٢) Objectivation وهذا تضادٌ يجب أن يؤخذ بحرفيته، باعتبار أن سيرورة التموضع، فيما يرى زيمل، سيرورة حتمية. وهنالك أوضاع متطرفة أو مواقف نادرة تتيح للفرد إضعاف الفرق بين الثقافة الموضوعية والثقافة الشخصية. غير أن هذه المناقضة أساسية لايمكن حلّها. أما إعادة تكوين الإنسان الكامل التي كان ماركس يتابعها ويحرص عليها، فيبدو أن زيمل رآها خيالية. وأما استعادة الهيمنة على الاقتصاد من قبل الجماعة، وبذل الجهد من أجل التبصر بالعواقب والتنظيم، محل الحتمية المزعومة لقوانين الاقتصاد، فأغلب الظن أنه إذا نظر اليها. من حيث أنها ممكنة، فإنه لم يقدّرلها إلا أن تكون مصدر استبداد آخر: وسواء أكانت العبودية للأشياء أم للجماعة فإن الفرد يظل عبداً.

---

(١) - يستخدم هذا التعبير لمن يعرف كيف يبدأ عملاً، دون أن يعرف كيف يوقفه.

(٢) - التموضع alienation: تعني هذه الكلمة هنا، أن يصبح الشيء ماثلاً موضوعياً ويمكن القول موضعه. والمألوف فيها أن تسمّى، بالاغترار.

ولكن لمَ كان الصراع غير قابل للحل؟ ولم هو مأسوي؟ إن الجواب ممكنٌ بكلمة واحدة: أي لأنه في الوقت نفسه ميتافيزيكي واجتماعي. وكان ماركس قد أعطى السيرورة التي يعبِّر بها الروح عن نفسه، ويتموضع فيها، دلالة مشخصة اجتماعية. وكان قد أجلَّ المصالحة التي كان هيجل يلمحها في الملكية البروسية، إلى ما بعد الثورة. أما زيمل فإنه يعود الى الميتافيزياء دون أن يجد سبيلاً الى التفاؤل أو العقلانية، ودون أن يترك مستوى التاريخ. أما سيرورة الموضعة فإنها تتمُّ في التطور المشخّص للمجتمعات. واستعادة الموضعات، هي قانون الشخص الذي يميل الى السلامة الخلقية، قانون الروح التي تبحث، بعيداً عن الكثرة التي لامناص عنها، عن وحدتها نفسها. ولا تتدخل الميتافيزياء الا لجعل الصراع الخارجي مأسوياً، وبتعبير آخر- لتجذير هذا الصراع في جوهر الحياة.

والحياة ديمومة مستمرة واندفاعة خلاقة. إنها جهد من أجل حياة أغنى واتجاه الى ماهو أكثر من الحياة. فهي تنشيء منجزات قد تنفيها: فالمنطق والعلم والحق والأخلاق والاقتصاد والتقنية ليست في البداية إلا مجرَّد أدوات لخدمة الحياة. لكن منتجات الحياة هذه تميل الى التحرّر والاستقلال. وكذلك فإن انسجام العقل مع نفسه، والمعرفة الحقيقية، ومشروعية الأفعال، والإرادة الطيبة، لم تعد وسائل، بل أصبحت غايات. فما من أحد يطلب أن يكون الحكم مفيداً بل يطلب أن يكون مطابقاً لموضوعه. ومن الناحية الفلسفية ترانا نتجاوز التأويل النفسي للأخلاق والمنطق، ولكننا في الوقت نفسه نُدخل في مفهوم الحياة، تلك الثنائية المأسوية. وحقاً فإن هذه العوالم متى أنشئت تخضع لقانون خاص بها. لايبالي بقانون الحياة، حتى ولو لم يناقضه. ومن غير أن نستنفد صور هذا الصراع كلها، نكتفي بالإشارة الى أهمها.

إن الحياة الإنسانية فردية. وكل منا هو جملة. فمزايانا وسلطاتنا وثرواتنا. ينبغي أن تكون هنيهات من ديمومتنا (عمرنا)، أو أجزاء من وحدتنا. فالفكر الموضوعي والمبتكرات التي تراكمت، جيلاً بعد جيل، ينبغي أن توضع في خدمة

الثقافة الموضوعية. ولكن كلّ عالَمٍ ينمو تبعاً لجدليته: فتراكم المكتشفات وتنامي المعرفة، يخضعان لآلية غير إنسانية. وإذا كان الإنسان فنياً فإنه لايحترم إلا قوانين فنه. وإذا كان حقوقياً فإنه لايهتم إلا بعلمه. وإذا كان عالماً فلا يهمه إلا الحقيقة. وبمعنى ما، فإن لدينا هنا طرقاً يستطيع بها الإنسان تجاوز نفسه. ولكننا في الوقت نفسه نغامر بأن نضيع أنفسنا. ذلك أن على الثقافة أن تكون واحدة كالفرد. والإنسان لايحقق نفسه الا بتمثل حياة الموضعات الروحية objectivations *.

ولا يتطابق نسق النمو الموضوعي، ونسق الديمومة أبداً. فالعوالم تكبر الى مالانهاية، على حين أن شروط الوجود، تحدُّ من إمكانيات كلٍّ منا، إنها مقدّمة للجميع، ولكنها عصيّة على التمثل بصورة كليّة. إنها مثبتة ولكن الحياة لاتظل خصيبة الا بشرط أن تتجدد.

ويعبر الدافع الديني عن نفسه في المعتقدات، إلا أن هذه تتوقف يوماً عن التعبير عن الإيمان الحيّ. وتنظيم القوى المنتجة في منظومة ستوقف غداً تنامي الثروات. فالحياة، في كل المجالات مقضيٌّ عليها أن تتخذ شكلاً ما، والإبداع يعني التموضع، ولكن على الحياة من جهة أخرى أن تثور ضد الشكل لأن هذا يحول دون تفتح الحياة.

وعلى ضوء هذه الميتافيزياء نجد أن نظرية المعرفة، وممارسة المؤرخ زيمل، تتضحان. وكنا رأينا أن التاريخ يمضي من الفكرة الى الحياة، ومن العمل المنتج الى الإنسان. لكن هذا الأسلوب لايهب علم الماضي، قيمة الحقيقة، بل العكس هو الصحيح، والتاريخ يتردّد باستمرار، بين مخطط العمل المنتج، حيث توجد له جملة تأويلات في الآن نفسه، وبين مخطّط الحياة حيث يكون على كل شيء أن يُحلّل بالاعتماد على الشخص أولاً، لينتهي الى الاستقرار على مخطط متوسط، حيث تأتي الاستمرارية الحيوية فتنعش استمرارية معقولة.

(*) - الموضعات الروحية: هي مجموعة العلوم والفنون والنشاطات الإنسانية البارزة التي لا بدّ لها من أن تتجلى في كتب أو مؤسسات، أو أعمال أو شعر.

ثم إن ممارسة زيمل التاريخية، توضح هذه الغوامض. ولما كان زيمل يمارس كتابة التراجم (أي تراجم حياة المشهورين عقلياً)، لأنه ترجم لكانط وشوبنهاور، ونيتشيه وغوته، فإن له الخيار تبعاً لتفضيلاته، بين المحتويات وبين الأسلوب. فهو يترجم حياة شخصٍ ما، أو يترجم لأحد أعماله إذا صحّ هذا التعبير. أما كتابه عن غوته فإنه يستجيب للنوع الثاني. وأما كتابه حول شوبنهاور ونيتشيه فإنه يستجيب للنوع الأول. ولنوضح الأمر أكثر من ذلك: فإذاطمع أحدهم في إعادة النظر في تفكير شخص آخر، فإن أمامه اتجاهين ممكنين: فإما أن يحاولَ إعادةَ صورِ هذا الفكر، على نحو مافكَّرِ به (أو كما كان عليه أن يفكّر فيه) ذاك الذي أنتجه. وإما أن نحاول أن نضع الأفكار حيث يجب أن تكون في عالم الأفكار الخالدة[1]. ولقد اختار زيمل لترجمة شوبنهاور ونيتشيه، هذه الطريقة الأخيرة: إن زيمل، كمؤرخ، محرومٌ من الحس التاريخي، لأنه يسلب الماضي من الزمان.

وعلى ذلك فإن هناك ثلاثة نماذج من ترجمات الحياة. والمترجم، فيما يرى زيمل، يعيد في كل الأحوال تركيبَ صورةٍ واحدة لنموذجه، ولكنه إما إن يرقى الى الفكرة الأساسية للعمل الذي يُحلّله، وإما أنه يكتفي بالوحدة الحقيقية للعمل، مهما تختلط فيه العناصر التاريخية، أو المؤثرات العرضية، ومهما يكن قد تناوله التشويه من الوسط المحيط. وإما أخيراً أن يدخل في «العمل» ويتعمّق فيه، حتى يبلغ معنى الحياة، المدرك في أصله في جوهر المشخص. تُرى أيكونُ في ذلك بدائل حقيقية؟ إن المصالحة كانت في «قدر» شخص لايضاهي. وإذا نظرنا الى أعمال غوته، رأينا أن التأثير الخارجي لايتعارض مع الإلهام الأصلي، ولايحرفه عن قصده. فكل لقاء له هو قدرٌ له، لأن فيه عناصر حياته كلها. ومضامين شعوره كلها، تبدو وكأنها تعبِّر عن أصالته نفسها. وكل شيء يصل الى يديه يصبح وسيلةً لتحقيق ذاته نفسها. وأكثر من ذلك، أن إنتاجه لا يؤذي الحياة. وهو لايضحي بسعة

(١) – ترجمة الحياة الفردية أولاً، وأفكارها عرضاً، ثم ترجمة الأفكار كما جاءت؛ ثم ترجمة الأفكار كما كان يجب أن تكون.

المعرفة ولا باختلافها وتنوعها من أجل ضرورة الانتاج، أو قل إنه لايفتقر فيما يقدّمه من كتبه، بل إن كلا منها، على العكس، لحظة من لحظات تصاعده الداخلي. وهكذا فإن غوته يمثل على العكس، لحظةً من لحظات تساميه الداخلي. وهكذا فإن غوته يُمثّل اكتمال فكرة الإنسان: فهو، في الآن نفسه، وبصورة لا انفصام لها، عمله وحياته.

لكنّ لهذه الحالة الفريدة مداها العام، فهي تشير الى الاتجاه الذي يصبح فيه تجاوز الصراع ممكناً. ولايعني هذا، حذف المناقضة في تركيب مصطنع. ذلك أن منطق الحياة، ومنطق الأفكار يظلان متناقضين أبدياً. وعلى الحياة إذا شاءت أن تعبّر عن نفسها، أن تتخذ صورةً ما، شكلاً ما، تحت طائلة التجمّد. ولكن الفرد يستطيع بعد أن يمرّ بالتموضعات أو لنقل بالتجسّدات الموضوعية، أن يعود الى نفسه: فالثقافة في ذاتها مأسوية، والإنسان في وسعه أن يكتمل.

وعلى ذلك فإن النظرية الشكلية للتاريخ، في كل الظروف جزء من ميتافيزياء الإنسان والصيرورة. ففي نقطة البداية، يكون التآثر بين العناصر هو حدُّ الاستناد للمنطق (وكلمة حدّ هنا قد تعني آخر مستند مثلاً، أو آخر شيء ما)، كما أنه صورة للواقع. فالفرد يذوب في الجماعة أو هو، نتيجة عرضية للتآثر بين المحيط والماضي. إنه نقطة العبور لحركة ما. ولما كان مختلفاً عن الآخرين بحكم تطور المجتمع، فإنه لايملك حرية التصرّف بنفسه. بل إن الأمر بالعكس، لأن الفرد في آخر مرحلة (من مراحل تفكير زيمل) يبدو كحقيقة ميتافيزيكية. فهو كلُّه موجود في كل لحظة من لحظات حياته أو في كل حركة من حركاته. إنه يستبعد عن حتمية التاريخ، لأن جوهره أعلى من الزمن. وبين هذه الحدود المتطرفة، يقوم تحليل بنية الحياة: فيأتي صراع الحياة والأفكار، وينفصل العلم عن الواقع، تماماً على صورة المناقضة السابقة بين الذرات والمجاميع ensemble. وعلى ذلك فإن حدود النقد التاريخي لدى زيمل، تثبتها الميتافيزياء؛ فكأنه دفَع التحليلَ حتى بلغَ النقطةَ التي كان العلمُ يستطيع بلوغها تبعاً لتصوّره للعالم.

مشكلات التاريخ الفلسفية

كان الهدف الفلسفي من النقد التاريخي – من الناحية النظرية – تحريراً للروح esprit من الواقعية. لكن الخطرَ الأكثر خفاءاً – لأن التاريخ يبدو كالذات نفسها – ليس بأصغر من ذاك الذي تنشئه واقعية الطبيعة، التي دحضها كانط. ذلك أن التاريخ «قوة أعلى من القوة الشخصية وحقيقة معطاة»، وسترى النزعة التاريخية Histoi-cisme، في القدرة الخلاقة للنفس، نوعاً من هيمنة الوراثة النوعية في النفس ذاتها، التي هي مكان التقاء للخيوط التي تنسج من خلال التاريخ. ولما كان العقل مشرِّعاً للتاريخ، فإن الروح سيتم انقاذها، على نحو ما كان يقال منذ أيام كانط. ولما كان مشرِّعاً للطبيعة فإنه سينجو من الحتمية العميا، التي تجعل الحجر يسقط والنبات ينبت.

إن هذا الموضوع ثانوي في المنطق، على نحو ما رأينا، فهل هو على الأقل أساسيٌّ في التأويل المشخص للتاريخ؟

يمكن القول أولاً إن زيمل يحرِّر المؤرخ الذي يكتب التاريخ، لا ذاك الذي يصنعه، أي المؤرخ، ولا الرجل التاريخي. أو يكون صانع التاريخ والآخر الذي ينقل الأخبار، هما الشخص نفسه؟ إن النتيجة التي يخلص اليها المشاهد للصانع لا تكون مشروعة إلا إذا كان نظام المعرفة ونظام الوجود يتطابقان: ومادمنا نبقيهما متميزين، فان دور العقل في تكوين التجربة التاريخية، لايكفي لضمان بقاء استقلالية الفرد ولا عفويته.

وقد يعترض علينا بالقول: إن «أنا» المؤرخ، ليست «أنا متعالية» بل «أنا عادية ومشخّصة». وعلى ذلك فإن حرية مثل هذه الأنا – حتى ولو كانت في مجال العلم – قد تكون برهاناً على الحرية الفردية. وهذه المحاكمة سليمة، إذا كنا نقرِّر أن الأنا تخلق بحرية «قبليات» a piori كليّة، وأنها تحكم بحريّة. غير أن قبليات المؤرخ مفاهيم نفسية عامة، بدرجة أو بأخرى. فأية قناعة يمكننا أن نحصل عليها من النتائج التي تنشأ عن إنضاج القبليات العفوي؟ ولم لا يوحى إلينا بها عن طريق الظروف.

ولنذهب حتى الى القول: إن الأفكار السابقة غير دقيقة. ومع ذلك يظل واضحاً أن المشكلات الحقيقية للمذهب تبقى بعيدة. والواقعية التاريخية التي يدّعي زيمل أنه يتجنبها، تشبه بشكل غريب، تصورّاته الأولى. ومن جهة أخرى فإن الفرد المعرّف بتصالب الحلقات الاجتماعية، هو في المركز من نظريته السوسيولوجية. وعلى ذلك فإن النزعة التاريخية التي يهاجمها، ليست بنظرية للمعرفة، ولكنها ميتافيزياء للمجتمع. فيكفي في دحضها أن نأتي بنظرية للمعرفة؟

وعلى كل حال، فإن زيمل قد تخلى عن النزعة الطبيعية وأكدّ الحقيقة الميتافيزيائية للحياة وللفرد. فلم إذن كان يحرص على الاعتماد على مبادىء النزعة النقدية Criticisme، بدلاً من معارضة ميتافيزياء، بميتافيزياء أخرى؟ إن الجواب ميسور: إن النقد هو الوحيد الذي يستطيع أن يطمع في الوصول الى الحقيقة.

والواقع أنه بين الفلسفة السابقة للعلم، والفلسفة التالية له، فرقاً، من حيث أن الأولى هي التي يمكن التحقق منها، لأنها تكتفي ببيان شروط العلم نفسه. أما التأويلات الكلية للعالم، فما هي إلا أجوبة شخصية تامة عن الموضوع التام. وهي تقوم على وضع مفهوم ما، يضم جملةَ العالم (الواحد والكثرة والوجود والصيرورة). ولئن كانت هذه الأجوبة مشروعة لأنها تقابل حاجات عقلية دائمة فإنه لايسعها أن تكون صحيحة أو خاطئة بصورة مطلقة أو كلية. أما الدحض بنقد الواقعية أو بالنزعة التاريخية فإنه كان يهب تغيير المنظور أو تبديل الصور مرتبة التقدم في الوصول الى الحق[1].

وعلى مانرجح فإنه كان يبقى في آخر فلسفة لزيمل، مكان لمنطق المعرفة التاريخية. ولكن هذا لم يعد يهدف الى دحض واقعية مستحيلة - إذ من يستطيع أن ينفي الفارق بين الصيرورة والرواية؟ ولكنه يهدف الى القيام بالعمل الإيجابي الذي يقوم على تحليل عالم الروح. إن العلم التاريخي عمل من أعمال الحياة، كالعلوم الأخرى: لكن له أصالته الخاصة، في كونه قريباً من سرّ الميتافيزياء، لأنه يميل في

(١) - والحقيقة أن الحرية في فلسفة زيمل الأخيرة، تظل سليمة، لأن مفهوم الحتمية هو نفسه نتيجة لتحويل عقلي للحقيقة المباشرة التي تظل في استمراريتها وراء أو دون ثنائية الحرية والضرورة.

الوقت نفسه الى فهم الروح والعثور على الحياة. فحدود العلم التاريخي، وعدم اكتمال النقد يتخذان منذئذٍ دلالة أعمق من تلك التي نعرفها للفلسفة الأولى، ولا يتصالح الوجود والصيرورة إلا في التأمل الناظر الى الوراء rétrospectil الذي يستغني عن الحقيقة والتجمع. ثم إن إعادة تكوين الماضي يعني الفكر المتجرِّد dét-aché لا إرادة فعل. وما فقدان الحقيقة التاريخية إلا علامة على مفارقة العقل للحياة. فهذه لايمكن أن تفكر في ذاتها إلا في المنظور الجزئي لأحد منجزاتها.

وعلى ذلك فإن منطق المعرفة يظلُّ عاجزاً أمام الأخطار الحقيقية «للنزعة التاريخية، أي النسبية الكلية. والشيء الذي يهدِّد العقل في فلسفةِ زيمل، ليس هيمنة الماضي والمجتمع بالدرجة الأولى، بل هو تناقضات الحياة، والتطور اللامحدود للأفكار أو المثل، وثقل المنجزات الميتة. وبتعبير آخر، فإن المشكلات المشخّصة للفلسفة التاريخية لدى زيمل، هي نفس مشكلات ماركس وتروليتش Tro-litsch. ولكن أي جواب يمكن أن نعثر عليه؟ وبدلاً من الإرادة الماركسية في القضاء على الاغترابات، نجد الاستسلام لسيرورة حتمية في التمظهر الموضوعي. وبتعبير أخر بدلاً من التركيب الثقافي والجهد الذي يبذل للتأثير في الواضع التاريخي، والبلوغ الفوري لبعض أجزاء الخلود، نضع الإذعانَ لتطورٍ لانهاية له. والخوف من تعقيم الخصوبة الخلاقة واللامبالاة بأي فقدان لأية ركيزة سابقة أو يقين شامل.

وحقاً فإنه قد توجد بدايات حلٍّ: مثل القانون الفردي في الـ Lebensans-chauung. فعلى كل فرد أن يتغلب على صراعات الحياة والثقافة: ولكن هل الحلّ، أن ندع كل إنسان يتبع شيطانه؟ ولئن كانت الحياة الفردية لاتعرف بالتاريخ ولا تعرِّف بالنسبة الى الحقيقة الكليّة، فهل مازلنا نستطيع اختيار مصيرنا بصورة واعية؟

وفي وسعنا أن نقدِّم عدة تأويلات لهذه النتيجة. فإما أن نرى في هذا الشك نوعاً من التوضيح لأزمة الإنسان المعاصر، التي قدَّم زيمل هو نفسه نظريتها؟ وإما أن نأبى أن نرى فيها إحباطاً. وهذا ما سيكون شرط حياة الناس، كما يكون من

المستبقات pejugés أن نأسف على وجود تركيب synthèse ؛ وإما أن نجد في ذاك تلك المناقضة التي تهدّد فلسفات الحياة كلّها. ومتى قبلنا بمبدأ لا عقلاني أولي فإنه سيكون من المستحيل أن نعيد ادخال العقل la Raison بصورة يستطيع فيها هذا أن يحدّد ويوجه الوجود. ومن هنا نشأت حتمية المأساة.

وكانت النية الأساسية لزيمل، هي أن يجدَ مفهوم حياة أعلى من الديمومة الخالصة، والاندفاع الأعمى، ويستطيع أن يوفق بين التطور الخلاق وبين الذكاء. والواقع أن التأثير البرغسوني[1] (أو تأثير نيتشيه أو شوبنهاور) قد اندمج في كتاباته مع التقليد الهيجلي (التراث الهيجلي) للعالم الثقافي والروح الموضوعية. ولكن التركيب المطموح به لم يكتمل كما كان الأمر مع ديلتاي.

---

(١) - انظر الملاحظة J في آخر الكتاب.

٥ - تدقيق Examen

إن العرض الذي تقدّم، يحتوي ضمنياً، جملة الملاحظات التي نود أن نقدّمها حول فلسفة التاريخ لدى زيمل. ونحن لا نحاول أن نقوم بنقد للمذاهب التي نعرضها هنا، ولكن نحاول أن نستخلص معناها وحدودها من جهة أولى وأن نلاحظ النقاط التي سيدور حولها النقاش من جهة أخرى.

إن منطق التاريخ - وقد أطلنا في بيانه - هو أوثق علاقة، بمعنى ما، بالفلسفة العامة، منه لدى ريكيرت أو ديلتاي. لكن مشكلات المنطق تبدو فيه، رغم كل شيء، في أوضح الصور، وذلك لأن زيمل كان يملك حدساً سليماً حول الطبيعة الأصلية للأحكام التاريخية، ولأن نوعية التجربة التاريخية تبرز بوضوح على الأرضية المتغيّرة للمذهب الذري atomisme والإستمرارية.

ومشكلة التاريخ الحاسمة هي مشكلة الفهم. وليس لنا أن ننقد تصورات زيمل الأولى، لأنه تنكّر لها بصراحة (وكانت تنتهي الى فرضيات مستحيلة) وكل مانريده هو القول ببساطة إن مبدأ النظريات الأخيرة يبدو لنا وكأنه يتعرّض مثلها للنقد. فنحن لانفهم مُباشرةً نفسية شخص ما، باستثناء ما نسميه بالأسلوب الفريد لكل منّا، الذي يجعله مختلفاً عن كل شخص آخر، وشبيهاً بنفسه فقط، في مختلف صور السلوك، غير أنه سيكون من الميتافيزياء الخطرة، أن نعزو لهذا الانطباع الجمالي تقريباً، معنى الكشف الأساسي (الكشف هنا مقابل لكلمة revelation).

غير أن هذا الخطأ المزدوج - وقد أشرنا إليه سابقاً - لم يؤد أو لم يسيء دوماً إلى التحليلات المشخّصة. ولكن من الواجب القول: إن هذه -مهما تكن موحية-

---

(١) - كلمة مفهوم (أو التصوّر بلغة المصريين) أو المعنى بلغة آخرين، تقابل كلمة Concept، وهي تعني الكلمة التي عرف شمولها وتضمّنها (أوما صدقها) فإذا لم يحدد تماماً هذان، وظلا غامضين، قيل notion، ونسميها المفهوم تساهلاً.

ليست بمكتملة. أما من الجهة الأولى فلأن زيمل يتهرب من الصعوبات بالاعتماد على الفن. وأما من الجهة الثانية فلأنه يكرّس النقائض عندما يهبها معنى ميتافيزيكياً.
وأرجح الظن أن كثرة التأويلات ذات المعنى، هي المعطى الأول في المنطق. ولكن كثرة مستويات التأويل (كالمستوى السيكولوجي والمنطقي، ومستوى الأعمال أو المنجزات)، تتيح لنا أن نقبل هذه الكثرة، دون العدول عن مفهوم ما[1]، للحقيقة.
غير أن التضاد بين الفهم والشرح، أي بين التأويل الموضوعي وشرح الأصل، شيء سليم مقبول. إلا أنه يؤلف نقطة البدء أكثر مما يؤلف نقطة الوصول للتفكير المنطقي.
وبصورة خاصة فإن النزعة الذرية أولاً ثم الديمومة بعد ذلك، تفسدان قيمة العلاقات ذات الدلالة، وتحول دون طرح المشكلة التي سيتعمق فيها ماكس فيبر، أي مشكلة الفهم والسببية.

أما فيما يتصل بفهم الأفراد فإن التضاد مبالغ به، بين التأويل اللازمني للفرد الأساسي essentiel، وبين التأويل التاريخي من الخارج. ويبدو أن زيمل لايعرف، في نظريته، خصوبة العلاقات بين الكائن وزمنه والصلات الخلاقة بين الأفراد.
وهل يمكن الوصول الى أصالة الشخص إذا فصلنا بينه وبين زمانه؟

وبصورة عامة فإن استعادة الماضي عن طريق الفكر الموضوعي، بدلاً من أن تبدو كطريقة خاصة للمؤرخ، تبدو كشكل من أشكال الصراع (والمصالحة) بين الصيرورة والوجود، وبين الحياة والفكرة. ونلاحظ أن زيمل يظل مشغول البال، ببيان عدم تطابق المعرفة مع موضوعها. ذلك أن الحياة عصيةٌ علينا كذرات الطبيعة من قبل. وليس لمجموع الأحكام التاريخية- إذا نظر اليها كعالم مستقل - من وسيلة لتبرير صحتها، لا في ذاتها ولا بالاستناد الى الواقع. وعلى ذلك فإن ميتافيزياء الصيرورة والتصوّر الذري، يؤديان حتماً الى النتيجة نفسها: وليس العلم التاريخي إلا صورة من صور التأمل الفني. ولم يكن زيمل يحسب أنه يقلّل من قيمة التاريخ.

عندما يشبهه بالفن ويمكن القول إنه ينشىء نظرية نوعٍ من أنواع التاريخ . ولكن أليس هنا جوهر الفضول والعمل التاريخيين؟

وبتعبير آخر، فإن مشكلات زيمل - فيما نرى- هي تلك المشكلات الأساسية لأي منطق للمعرفة التاريخية: أي الفهم والسببية وكثرة العلاقات ذات الدلالة، وضرورة تنظيم المجاميع، وعشوائية هذه كلها (لأنها جزئية). وهذه موضوعات منطق يريد أن يبحث عن حدود الموضوعية التاريخية. ويبدو لنا أنه يمكن دفع هذا التحليل النقدي الى أبعد من هذا، قبل الاعتماد على الميتافيزياء. ولكن زيمل نظر الى هذه المشكلات من خلال منظور فلسفة ما، كان من شأنها إيقاف البحث.

أما فلسفة زيمل، فلا مجال للنقاش فيها هنا، لأنه هو نفسه يقدّمها كرؤية شخصية، وهنا أيضاً نجد «النزعة الجمالية» والريبية، أو موقف الشك تجاه المذاهب. . . كل هذا يحول بينه وبين الأفكار التي يحرص عليها أكبر الحرص، فمفهوم الحياة الذي يميل اليه، يجب أن يكون مرحلةً من جدلية فلسفية. ولكن الحقيقة لاتقوم في الحركة الكلية، بأكثر مما تقوم في نظرية جزئية. وما من حقيقة -إذا هي لم تكن من حقائق العلم الوضعي - وهكذا فإنه يربح حرية التأمل، ولكنه يدفع ثمن هذه الحرية بفقدانه كل يقين. وهو لايعرف إلا الضرورة الداخلية لعوالم مفلسفة، أو التلاؤم مع الطوارىء الخارجية، أو مع أخيلة الفنان. وهكذا تبقى المشكلات التي كانت في أصل الفترة الثانية من فلسفة التاريخ الحديثة: كنسبية المفاهيم العقلية والخلقية وتحولات الحقائق والوصايا الأخلاقية، والمقتضيات العالمية والقوانين الفردية.

وأخيراً فإن زيمل، مثله في ذلك مثل برغسون، أو نيتشيه أو شوبنهاور، يهب لفلسفة التاريخ. اتجاهاً لاعقلانياً: فمبدأ الحركة، والجوهر الميتافيزيائي وحامل التاريخ. ليس الروح وليس الإنسان، بل هو الحياة، أي حياة تقوم وراء التضاد القائم

بين الوجود والشعور، ووراء العواطف والعقل. ولما كان يأبى تأليه هذا الإندفاع البدائي وكان ينفي كل حدس قد تختفي معه ثنائية الذات والموضوع، فإن المعرفة تظل مفصولة أيدياً عن غايتها النهائية. ومحدودة بنظر جزئي. إنها ليست إلا أحد العوالم التي تعبر بها الحياة البعيدة المتناول، عن نفسها تلك الحياة التي لا نستطيع فهمها. وحتى الإنسان نفسه لا يلتقي مع ذاته لا في التأمل كما هي الحال مع ديلتاي ولا في تجاوز الذات، كما هي الحال لدى نيتشيه، وليس له تجاه مأسوية وضعه إلا ملجأان: فإما التأمل وإما إرادة تحقيق الذات، ذاته هو نفسه. وأكثر من ذلك أنه إذا اختار حياة شخصية فإنه يسلم منجزاته للموت.

ولقد ظلّ زيمل حتى النهاية متأثراً بالفلسفة الكانطية، والفلسفة الوضعية. ولكن الإنسان يلمح التطورات الممكنة لهذه الأفكار الأخيرة. ويمكن ومن خلال الفلسفة الحديثة للتاريخ أن يتابع الاستلهام اللاعقلاني الذي يصدر عن شوبنهاور ونيتشيه. أما لدى كلٍّ من ديلتاي وزيمل فإن هذا الاستلهام يميل الى التصالح مع المذهب النقدي وفلسفة الثقافة. ومتى غاب احترام العلم الوضعي وأهملت مبادىء الكانطية وفسح مجال التأملات الميتافيزيائية، فإنه سيتفتح في أعمال واحد مثل كلاج Klages أو واحد آخر مثل ليسنغ، وتقضي فلسفة التاريخ على نفسها. ذلك أن التطوّر يكون قد فقد معناه. ولن يكون التاريخي بعثاً للماضي، ذلك أن كل منجزات الحياة حمقاء أو سخيفة. ولا يبقى إلا الجهد العابث الذي يحاول أن يهب معنى لما لا معنى له.

الفصل الرابع
حدود الموضوعية التاريخية
وفلسفة الاختيار لدى فيبر

مقدمـــة

أراد ماكس فيبر أن يكونَ، وقد كان، رجل علم، ورجل سياسة، في الوقت نفسه. وفي هذا تكمن أصالته وعظمته. وكثيراً ماردّد هذا القول. وكثيراً ماطاب لبعض الناس أن يقابلوا لديه حياد المؤرخ بحماسه الوطني الألماني. وكان في المستوى النظري لايعرف إلا شدّة الحرص على ماهو حق. أما على مستوى الفعل فإنه كان يطالب بأقصى الحرص على القضية الوطنية. وكان يحرّم أحكام القيم على العلماء، وبنفس العناد، كان يقف في السياسة ضدّ الايديولوجيين والأخلاقيين.

وقد لايكفي في كل هذه المفارقة، أن نجد في ذلك ازدواجية التعبير عن نفس الاستقامة، أو نفس النقاء، إذا أمكن مثل هذا القول. كان فيبر يريد الموضوعية في التاريخ (وفي العلوم الاجتماعية) بسببٍ من السياسة، لا على الرغم منها، على نحو ما يمكن أن يفكر الإنسان أحياناً. ومن المناسب أن نأخذ هذه العبارة بحرفيتها. وحقاً فإن العلم ليس بنافع إلا إذا كان صحيحاً. ولكن الوحدة بين العلم والسياسة في تفكير فيبر، أعمق من هذا أيضاً، لأنه يطلب من علوم الثقافة جملة المعارف التي يحتاج اليها رجل العمل: إن المؤرخ يسأل الماضي، وبنفس الصورة يفكر الرجل السياسي في الواقع ويتأمل سلوكه.

وينشأ بالنسبة لموضوع دراستنا، نتيجة أساسية. فالمنطق هنا يتقبل تبعية المذهب، بنفس النسبة التي يبذل فيها أقصى الجهد «لعزل واقع موضوعي». ويتلقى السؤالان اللذان طرحناهما في الفصول السابقة جواباً فيه بعض المفارقة. ولقد بحثنا في أعمال ديلتاي وريكيرت وزيمل، عن تباشير لمنطقٍ أصيل للعلوم المعنوية، وعلم التاريخ بصورة خاصة. ثم إننا حللنا بعد ذلك علاقات هذا المنطق، بمختلف

المنظومات. وفي حال فيبر نجد التضامن بين المنطق والمنظومة تاماً، من غير أن يؤدي استقلالية المنطق أو يفسدها، لأن المنظومة تتطلب علماً يعترف به الجميع.

وعلى ذلك فإن عرض نظرية فيبر، ينبغي أن يبدأ بتحليل للسياسة، أو لشروط العمل على الأقل. ولما كنا لانهتم بالسياسة من حيث هي كذلك، فإننا سنتناول بالبحث مباشرة، نظرية فيبر في المعرفة التاريخية. وسنكتشف تدريجياً جملة الأسباب الفلسفية للمقاصد العلمية.

١ – منطق الموضوعية

ويرى فيبر أن المعرفة الوضعية يجب أن تكون مقبولة السلامة لدى الجميع (أي لدى كل من يريد الحقيقة). والمشكلة التي يطرحها هي إذن هذه: ترى هل الحكم التاريخي يتقبل السلامة والصحة الشاملين؟ وبأية نسبة؟

ولم يكن فيبر تبعاً لتقاليد الكانطية الجديدة، يؤمن بإمكان وجود ميتافيزياء علمية. وكان يرى في رؤى العالم، تعابير عن الحساسية أو تأكيدات الإرادة[١]. وكانت في عينيه لاتقبل التحقيق في جوهرها. فعلى المعرفة التاريخية إذن أن تكون مستقلة عن كل ميتافيزياء بأوسع المعاني (فحكم القيمة ميتافيزيائي، مثله في ذلك مثل تحديد الجوهر). وكل تدخل لمفهوم الميتافيزياء في البحث الوضعي، من شأنه أن يسيء الى خصوبة النتائج وسلامتها.

ومن جهة أخرى، فإن المؤرّخ مرغم على الاختيار بين الوقائع. وما من شيء آخر غير الميتافيزياء، يسمح بتحديد ماهو مهم في ذاته أو غير مهم.

وهكذا فإن الريبية الفلسفية لدى فيبر قد أدّت الى الاعتراف بالصفة الذاتية للإصطفاء وبالتالي الى الصفة الجزئية للعلم التاريخي.

(١) – وعلى كل حال فإن فيبر قد أكد أن حقيقة الفلسفة هي من نظام آخر غير نظام العلم.

ولما كان الاختيار نفسه يتغيّر بتغيّر الأشخاص، فإن الحقيقة لا يمكن أن تقوم إلا قبل هذا الاختيار أو بعده، أي إما في تحديد الواقعة المعزولة، وإما في العلاقات بين الوقائع. أما الحل الأول، فإنه يعادل نفي التاريخ، ذلك أن مجموعة من الوقائع الصحيحة لاتؤلف علماً. وإذا وُجد من يتحدث عن تنظيم متناسقٍ أو جمالي، فإن مثل هؤلاء يعزفون عن كل موضوعية، أو يدعونها جانباً. وعلى ذلك فإن العلاقات بين الوقائع المختارة بحرية، يمكن أن تتقبل الارتقاء الى مستوى الحقيقة الشاملة. تلك هي الفكرة الأساسية لميتودولوجية فيبر.

وهكذا فإنه يفسح مجالاً للذاتية والموضوعية معاً، أي لإرادة المؤرخ وضرورة الأشياء. ونلاحظ أن جدله ضدّ من ينفون هذه أو تلك، جدل عنيف. وحتى إذا كنا نغض النظر عن القصد السياسي، فإن من السهل أن نفهم لمَ يقف بعنف ضدّ خصومه، من اليمين أو اليسار ومن الميتافيزيكين أو الفنانين. فالأولون ينقلون أخيلة متعالية أو معتقدات دينية من مجالها الى مجال العلم، ويحدّون بذلك من حرية العالم، ويشوّهون قيمة النتائج. وعلى الاصطفاء أن يكون تعسفياً. أو يجب أن يكون كذلك، لأن رؤى العالم متناقضة، والمفاهيم غير متطابقة مع ثروة الواقع وغناه. ثم إن على علاقات السببية بين الحوادث، أن تكون موضوعية، إذ سوف نجد بدون ذلك، أن إعادة تكوين الماضي ستعاني من كثرة المنظورات، التي لايمكن ضمان الانسجام بينها، ولأن العالم يستعصي على التفكير، إلا إذا سادت فيه الحتمية.

فنفي الميتافيزياء، وتأكيد السببية، وذاتية الاصطفاء، وموضوعية العلاقات، هي الأفكار الموجِّهة لمنطق فيبر. وهي التي تجعلنا نفهم بسهولة صور الجدل التي قامت حولها، وجعلته يبدو وكأنه يضلّ في متاهاتها. ومع أنها مستوحاة الى حدٍّ ما، من ريكيرت (أو ريكارت على ما يقوله بعضهم) فإنها تنتهي بمعارضة نظريات هذا الأخير. وعلى كل حال فإنها تتصل بصورة وثيقة بفلسفة العلم والعمل لدى فيبر، بحيث أننا «حتى لو قبلنا أنها تنشأ من الـ Grenzen، فإنه يجب القول: إن تأثير ريكيرت لم يكن بالنسبة الى فيبر إلا وسيلة يكتشف فيها نفسه.

وقد تكفي هاتان الفكرتان لتوجيه حديثنا توجيهاً مناسباً، لو أن فيبر، كان

ينظر، على طريقة ريكيرت، إلى فهم الحوادث التاريخية، وكأنها شيء خارجي بالنسبة لمشكلات المنطق الأساسية. والواقع أن الفهم. وما نملكه نحن من قدرة على ادراك الأحداث التي دارت في خلد الآخرين، إدراكاً مصحوباً بالبداهة، شيء مميّز للعلم التاريخي. وبتعبير آخر، نقول: إن العلاقة التي تقوم بين حادثين أو شيئين يمكن أن تفهم حتى ولو كان ذلك شيئاً لم يُبرهن عليه بمحاكمات تتصل بالسببية. ومن هنا تنشأ جملةٌ من المشكلات هي الأكثر صعوبة بين مشكلات علوم الثقافة. وهي جميعاً تعود الى موضوع أساسي هو: أنه يجب أن نتحقق من أن العلاقة التي نقيمها بين حادثين، علاقة سليمة صحيحة وأنها وحدها الصحيحة.

وسنبحث بالتتالي، مراحل الإنشاء التاريخي، ماضين في ذلك من الذاتي الى الموضوعي، ثم ننتقل من ذلك الى الفهم.

الاصطفاء وإنشاء الموضوع

إن مشكلة الاصطفاء هي إحدى المشكلات التي تناولتها مجموعة من الفلاسفة والمؤرخين. وهؤلاء عَرَفوا من الممارسة نفسها، ضرورة الاختيار. وذلك لأنه لامجال في العلم لذكر كل الأحداث. أما الفلاسفة فإنهم يحاولون تبرير اختيارٍ يبدو، نظرياً، أمراً لامحيص عنه، بقدر ماهو عشوائي. ولم يكن في نية فيبر، على ماهي حال أكثر الباحثين، أن يبرهن على أن الاصطفاء يخضع لمبدأ يفرض نفسه على الجميع. وبدلاً من الاتجاه مباشرة الى النتيجة التي يهدف اليها باستمرار تقريباً، أي الى القول: إن نفس الحوادث تاريخية بالنسبة للجميع»، نراه يكثر من الحجج المعدّة للبرهان على القضايا التالية: مامن حادث يجب أن يهمل، وكل شيء يتعلق بإرادة حرّة هي إرادة المؤرخ.

ويبدو أن نقطة البدء لدى فيبر، هي مثل التي كانت لدى ريكيرت. فكلا الاثنين يؤكد «لانهائية العالم المحسوس». ولكن فيبر يؤكد دوماً على اللامتناهي الشديد intensif. وهو أقل تفكيراً باستحالة استعراض سلسلة كاملة من الأحداث

في الزمان والمكان. منه لاستحالة الوصف الكامل، لأية قطعة من المادة أو أي جزء من الواقع (حتى ولو كان إنسانياً)، فإذا كنا لا نريد تجاهل فرادة المعطيات المباشرة (الفورية)، فإنه يجب ردّ هذه الى قيمٍ من نوع ما، بغية تقطيع المجال المحدود للأبحاث، وفصله عن سعة الواقع الهائلة.

وأكثر من ذلك. أن العلم ليس أبداً مجرّد استعادة «للمدرك» بل هو إنضاج له. وهو وسيلة لتنظيم واقعة من الوقائع، والتفكير فيها دون غيرها، لأن إتساع الواقع يتحدّى قدرةَ العقل. فعلم القوانين وعلم المفرد يشيران الى الاتجاهين الأكثر بروزاً في التقصي العلمي. وطبيعي أن نعرف أن القوانين لا تكفي لاستنفاد «الواقع المشخّص»، بل هي تكفي فقط، في الحالات التي تكون الثوابت فيها، هي التي تهمنا. وحتى إذا نحن وصلنا الى تحديد إنتظامات شبيهة بثوابت الفيزياء، فلامجال للقول: إننا أنجزنا شيئاً آخر، غير الجزء الأول من عملنا. إن شرح عمل النظام الرأسمالي لايستجيب لكل مقتضيات فضولنا، بل يبقى علينا، أن نحلّل أصالة هذا النظام نفسه، بالنسبة الى الأنظمة الاقتصادية الأخرى كلها، وأن نلاحظ علاقة هذا النظام بالتجمع الفريد للسوابق التي تفسّر لنا ظهوره. وعلى ذلك فإن الباحث إذا هو شاء أن يقوم بمثل هذا الاستقصاء كان عليه أن يثبت فرادةَ هذا النظام بردِّه الى بعض القيم.

وجملة القول: إن التضادّ الذي يستخدمه فيبر يقابل التضاد الشكلي الذي عرفناه لدى ريكيرت. وحيثما كنا، أفي عالم الطبيعة، أم في عالم الناس، فإنه متى أردنا أن نكتب تاريخاً. كان علينا أن نعتمد على «النسبة الى القيم»[1]. وعلى الأقل من أجل إنشاء الموضوع الذي نعيد رسم صيرورته. وفي الوقت نفسه يستعيد فيبر ذلك التضاد المادي بين الطبيعة والثقافة، ويمكن أن نستشهد بسهولة بالنصوص التي تبدو فيها «النسبة الى القيم وكأنها وسيلة لعزل عالم الدلالات والمعاني عن لانهائية الأشياء المغفلة.

(١) - لعلنا أصبحنا نعرف أن الحوادث لاتكون تاريخية، إلا إذا كانت عظيمة التأثير في وجدان الناس، لاشيئاً تافهاً.

غير أنه لامجال لدينا للوقوف على مثل هذه الأفكار . فجهدُ فيبر كان يجول ويصول بعيداً عن هذه الموضوعات الأساسية . والحق أنه يحاول تحليل الاصطفاء، كما يمارسه المؤرخ الجاد، لاتبعاً للمبادىء المنطقية لكل اصطفاء سابق لعمل العلم، إذا صحّ التعبير .

ونراه أولاً يستعيد ويوضح إشارة نجدها في grenzen (ص : ٤٣٣ -٤٣٥) . ولقد جرت العادة أن يتمّ الاصطفاء بطريقتين : فإما أن يريد المؤرخ الابقاء على الوقائع ذات القيمة والمعنى، وإما أن يتحدّث عن الوقائع التي كانت «فاعلة» . (وكثيراً ما يخلط بين هاتين الفكرتين، ذلك أن إعجابنا ببعض الحقائق يقتضي تأثيراً لهذه فينا) . ويبرهن فيبر أولاً على أن النجع لايمكنه أن يصلح كمبدأ(١) . ويتعلق كلٌّ شيء في الواقع باللحظة التي نضع أنفسنا فيها لقياس النجع . ففي لحظةٍ ما هي A يكون لحادث ما، تلك القدرة على إحداث آثار هامة . ولكن هل يكون لهذا الحادث مثل هذه الآثار بعد خمسين عاماً؟ إن هذه الفكرة البسيطة تكفي لدحض تأكيدات أولئك الذين يحسبون أنهم يستطيعون شرح الاصطفاء التاريخي أو تبريره . وأكثر من ذلك أن نقول : إذا كان النجعُ يقاس بالنسبة الى وضع تاريخي ما، في لحظة معيّنة، فإن معنى ذلك أننا اخترنا حدّ الإستناد بصورة أخرى . ولا يمكن أن يتمّ هذا الاختيار، إلا بحكم فضولنا نحن أصحاب الاختيار . وعلى ذلك فإن نفس الحادث يمكن أن يتدخل في العلم بسببين مختلفين : فإما أن يكون هذا الحادث مما يهمنا في ذاته، وإما لأنه أحدث آثاراً تهمنا . ويدور أكثر النقاش الصحفي أوالأكاديمي، حول مشكلة هذا الاصطفاء . وبصورة خاصة نراهم ينقدون الأهمية التي تعزى تقليدياً الى الحروب والسياسة بالتعارض مع الشروط الاقتصادية والاجتماعية، ومع حياة الكتل البشرية . وتكفي الملاحظات السابقة لتوضيح المدى الدقيق لمثل هذه الانتقادات التي لايقوم عمقها الظاهر الا على مافي الموضوع من التباس وغموض . تُرى أيريدون أن يكون التاريخ الاجتماعي أهمّ من التاريخ السياسي؟ وفي هذه الحال ينبغي البرهان

---

(١) - إذا نحن عدنا الى الحاضر فسنهمل حوادث تاريخية هامة بحجة أن تأثيرها لم يعد يشعر به الآن .

على أن هناك مبدأ اصطفاء يفرض نفسه على الجميع. ولأنهم لا يجدون مثل هذا البرهان، يقولون إن الطعوم والألوان لاتوضع موضع النقاش. لاريب أن المؤرخ يستبقي هذا النوع من تطور الفضول التاريخي، وينظر اليه كحادث تاريخي. وكل عهد ينكشف للملاحظ، ويعي نفسه بالرؤية التي ينضجها للماضي. ولكن لا الفلسفة ولا المنطق بمرغمين على مباركة هذا التحول للحس التاريخي، أم يريدون بالعكس أن يكون الاقتصاد والعلاقات الاجتماعية هي الأسباب الحقيقية للصيرورة؟ وفي هذه الحال، ينبغي من جديد إما البرهان على أن هنالك «سببية مطلقة» أو إيضاح الحدّ الذي يستخدم لقياس النجع.

إن مثل هذه النظرية تشرح الوظائف العديدة التي يمكن أن يقوم بها، منطقياً، نفس الحادث، تبعاً لاتجاهات البحث: ولنستعد هنا مثالاً ذكره فيبر نفسه. ولننظر في الرسائل المتبادلة بين غوته وبين السيدة فون ستين Von Stein. إنها مما يمكن أولاً أن تجد مكاناً في التحليل السببي. وحقاً فإننا نستطيع أن نفهمَ هذه الرسائل، بغية تقدير الأثر الذي أحدثته هذه السنوات المفعمة بالحماسة والتسامي، في تطور غوته. وعلى فرض أن هذه الرسائل لا تكشفَ لنا عن أي سببٍ يتصلّ بموضوع استقصائنا، فإنها يمكن أن تبدو لنا كعناصر مميزة، إما في شخصية غوته، وإما في طريقة حياة بعض أوساط ذلك العصر. وفي هذه الحال فإن هذه الرسائل لاتكون في ذاتها حلقة في السلسلة السببية، بل تكون وسيلة لمعرفة جملة ما ensemble (كشخصية غوته) أو حقيقة جمعية ما (موقف بعض الأوساط) لأنها تغرينا في ذاتها، أو من حيث أنها هنيهات في حتمية معيّنة. ولكن قد تكون غايتنا أيضاً أن ندرك من خلال فهم هذه المغامرة، صورةَ حياةٍ يمكن أن توجَد في كل الثقافات، ضمن بعض الشروط. وفي هذه الحال سيكون هذا الحادث بالنسبة الينا، مثالاً على نموذج، لاتعبيراً عن جملة مفردة. وأخيراً فإن المختص بالأمراض النفسية (السيكوباتولوجية)، يستطيع أن يرى في هذا التطابق correspondance عرضاً من أعراض بعض الاضطرابات النفسية

التي سيحللّها، لا في دلالتها الثقافية، ولكن في بعض سماتها القيادية العامة. ولو أننا أخذنا كمثال، اعترافات روسو، إذن لكان من السهل علينا بالدرجة نفسها، أن ندرسها بالتتابع كسبب في تطوّر روسو، أو كتعبير عن شخصيته، أو عن صورة الحياة في بعض الأوساط في القرن الثامن عشر. وكمثال على نموذج ثقافي (على طريقة اشبنجلر) أو كمثال على بعض الاضطرابات العصبية.

ترى ماهي قيمة هذا التحليل؟ إنه أولاً يقدم لنا فكرة عن تنوع الاستخدامات التي تصلح لها الوثائق. ثم إنه يعلّمنا التمييز بقوة، بين ماهو وسيلة للمعرفة، وما هو في ذاته حادث تاريخي. وإذا كان هناك حادث جزئي تفصيلي، فإنه لايمكن حذفه نهائياً، مهما يكن تافهاً. ذلك أنه يمكن أن يُحتَفظ به كعلامة مميزة لهذا الحادث أو ذاك أو لجملة من الحوادث، مفيدة في ذاتها. وأخيراً وباعتبار أن هذه الفرضيات المختلفة يندمج بعضها ببعض في الممارسة العملية في العلم، فإن الاصطفاء الذي نقوم به هو دوماً خلط بين وجهات النظر الثلاث هذه: أي النجع (السببية) والقيمة، وكون الحادث وسيلة للمعرفة.

ولنلاحظ من ناحية أخرى أن هذا التنوع في وجهات النظر، ليس معداً للتأكيد على «الذاتية في العلم. والحقيقة هي أن هذه الذاتية، تقوم كلّها في نقطة البدء. فالنجع ليس إلا اسماً آخر للشرح السببي، وهذا شيء موضوعي. أما إمكان استخدام الحادث نفسه، كوسيلة للمعرفة، أو غاية لها، فهذا كلّه مما يؤكد دور العالم لادور التعسف في العلم.

إن الاصطفاء هو، أولاً، تكوين للموضوع. فنحن نهتم بحقيقة مفردة ما، من وجهة نظر ما. ومتى تكوّن هذا الموضوع، فإن العودة الى الوراء الهادفة الى الشرح تظلّ خاضعة للواقع، ولمعايير المنطق. فهل نريد أن نكتب رواية تطوّر ما؟ عندئذٍ يعني الاصطفاء أن روايتنا ستكونُ جزئيةً لأنها صراحةً أوضمناً، تكون موجهة باهتماماتنا. ولقد تساءل بعضهم عما إذا كان الاختيار نفسه، بدءاً من بعض القيم

مقبولاً من الجميع؟ وأرجح الظن أنه يجب أن نقدِّم جواباً إيجابياً. ولكن السؤال والجواب، لايملكان أية قيمة، لأن وسائل الاصطفاء في الواقع، لدى فيبر، وفي الممارسة أكثر مما في النظرية هي أسئلة مشخصة، وليست بقيم شكلية. ثم إن تنوع الرؤى التاريخية لا يقوم على حضور أوغياب هذه الأحداث أو تلك بالدرجة الأولى، بل يقوم على بنية الكلّ، وعلى تركيزات التاريخ، وعلى التوزع المختلف للظلال والإضاءة، وعلى ماهو أساسي أو ثانوي.

وهكذا ندرك لِمَ يتحدّثَ فيبر دوماً عن قيمنا لا عن قيم العصر المدروس، أو الفترة التاريخية المدروسة. ويقوم أصل التباين على التضاد بين المقاصد الأخيرة، وبين موضوعية الاصطفاء أو ذاتيته. وليست النسبة الى القيم إلا اسماً آخر أعطاه فيبر لواقع الاهتمام التاريخي نفسه، أو على مايعبّر عنه أحياناً باسم القضايا التي يطرحها عصرٌ ما على ماضيه، أو على الأصح على هذا الجزء أو ذاك من ماضيه. إن القيم هي التعبير عن عواطفنا وإرادتنا: ذلك أنه مادام العلم لايقدّم جواباً عن المسائل الأخيرة، فإن المعنى الذي نهبه لحياتنا وللعالم يشتق من عمل إيماني، أي عن اعتناقٍ ربما كان صاحبُهُ فكّر فيه، لكنه غير مبرهن عليه. وعلى ذلك فإن النسبة الى القيم طريقة في سؤال الحضارات الماضية عما تعنيه بالنسبة الى صورة الوجود التي نختارها. ومنذئذ تتخذ الذاتية مدى ايجابياً لاسلبياً فقط. إن علم الماضي يتغيّر بتغيّر التاريخ نفسه. ولئن كان التاريخ شاباً دوماً، وكان مما ينبغي إعادة صنعه، فليس ذلك لأن كلاً منّا يهتم بشيء آخر، أو أن أي تقابل أوتلاق في الحب يصبح من حقه، أن يكونَ موضوعاً تاريخياً تماماً، كأي من الأعمال الرائعة بل هو أيضاً وبصورة خاصة، أن الحياة نفسها تتجدد مع القيم التي تحرص عليها، وأن الإنسان لايكون قد انتهى أبداً من طرح الأسئلة بمقدار ما يظل يعيش. وعلى ذلك فإن ذاتية الاختيار تعبِّر في الواقع عن لانهائية الفضول التاريخي كما تعبر أيضاً على سنرى، عن لانهائية الموضوع. ذلك أن منجزات الإنسان نفسها لم تستنفد قط دلالتها.

ولقد ساقتنا فكرة الاصطفاء الى الكلام على «تكوين الموضوع». وعلينا الآن أن ندرس صورتين خاصتين لتكوين الموضوع، أي تحليل القيم wert analyse ومفهوم المثال النموذجي.

أما تحليل القيم (وهذا التعبير غريب بعض الشيء في اللغة الفرنسية) فإنه يقابل مايسمى عامياً، بفهم المحتوى العقلي لكتاب ما، أو «المحتوى الجمالي» لعمل فنّي. ويستخدم هذا الاصطلاح لأن المفهوم في رأيه يقوم على إبراز النقاط التي يمكن أن تتناولها أحكام القيمة. وإذا قلنا: ردّ هذه العناصر أو تلك من قصيدة ما، أو من لوحة ما و إلى قيم – فإن معنى ذلك إيضاح مايؤلف بالنسبة إلينا معنى العمل œuvse (أي معنى اللوحة أو معنى القصيدة). وربما ظنّ بعض الناس أن هذه الصيغ غامضة أو معقدة، على حين أن الحقيقة بسيطة جداً. فالمؤرخ مرغم على فهم مايريد شرحه. فإذا هو اهتم بحكايات لافونتين La Fontaine أو بفريسكات كنيسة سيكستين Six-tine[1] فإن عليه أن يجعل معناها ماثلاً قبل أن يقوم بالبحث عن الأسباب.

وأغلب الظن أن هذا عمل يقوم به المؤرخ عفوياً. ولكنه يظلُّ يطرح مشكلات صعبة. فإذا عدنا الى كلمة wertanalyse (تحليل القيم) رأيناها تتصل بالكلام الذي يستعيده فيبر، نقلاً عن ريكارت (ريكيرت)، وهي تسمح له بالوصل بين المنطق، وبين هذا الفهم الروحي الذي يبدو له، لأول وهلة، أقرب الى الفن منه الى العلم. وهي تسمح له باستبقاء المبدأ الذي يحرص عليه، قبل كل شيء، أي المبدأ القائل: إنه لاوجود أبداً، من الوجهة المنطقية، لإدراك علمي مباشر لأي موضوع. ومع ذلك فإنه يظلُّ من المنطقي أن نعيد التفكير في التجربة الحيّة، وفي منتجات الذهن، عندما نريد أن ننشيء علمها. بيد أن تحليل القيمة ليس إلا ترجمة مناسبة لهذا

(١) - كنيسة Sixtine المجاورة للفاتيكان، مملوءة بفريسكات، تعاون على رسمها أشهر فناني عصر البابا سيكست الرابع. ولم تنته هذه الكنيسة إلا عام ١٤٨٠. وفي عام ١٥٠٨ أمر البابا جول الثاني ميكبل أبخ بتزيين القبة، ففعل.

الإنضاج الذي لامحيص عنه. فنحن نوضح ونكشف عن أحكام القيمة الغامضة أو المختلطة بدرجات متفاوتة- تلك الأحكام التي تؤلف نتائج تجربة إنسانية ما. وكذلك هي الحال عندما يتصل الأمر بعمل ما (منجز ما)، إذ أننا نوضح معناه المتضمَّن في الصور والكلمات. ومعنى ذلك أننا نؤول الطريقة التي استخدمها المبدعون في إتخاذ موقفهم تجاه القيم. وفي كل الأحوال فإن الفهم يقتضي التحليل ولكي نحلّل «المفرد» يجب أن نختار «ونحن نختار» بفضل قيمنا.

وينشأ عن ذلك أن تأويل الأفكار شيء يتناسب مع وجهة نظر المؤول. فكيف يمكنُ لمثل هذا التأويل أن يصبحَ علمياً؟ إن جواب فيبر يقوم على وضع «تحليل القيمة» جزئياً، خارج نطاق العلم، أو على النظر اليه كمرحلة تحضيرية للبحث الحق.

ولنستعد المثال السابق، أي رسوم ميكيل آنج، أو حكايات لافونتين. ولنبدأ بفهمها. إن هذا الفهم سيظل جزئياً، أو سيكون منظوراً ما، أي «أحد المنظورات». ثم نستخلص المعنى الذي نراه نحن فيها. وليس معنى ذلك، أن نحاول إبدال المعنى الذي يبدو لعقولنا، وإحلاله محل المعنى الذي أراده المبدع. فهذا ليس ما أراده فيبر (على الرغم من أن هناك انزلاقاً، أحياناً من أحد المعنيين الى الآخر[١]). غير أننا نجرد من هذه الأعمال، تلك العناصر التي فكّر بها المبدعون، والتي تهمّنا نحن أيضاً بالنسبة إلى قيمنا. ومتى انتهت هذه التأويلات، بدأ العمل العلمي: فنعود لنصعدَ الى الشروط النفسية والاجتماعية، التي توضح لنا الموضوع المكوّن على هذه الصورة. وهذا التتابع منطقي خالص: والواقع أن شرح الأصل يساعد على الفهم كما أن الفهم يهيء الشرح، وفي هذه الحال فإن تحليل القيمة ليس إلا صورة خاصة لتكوين أو إنشاء الموضوع. وعندئذٍ نجد الشيما العامة (أو المخطط العام). وهكذا فإن شرح موضوع ما، متعين بحرية، يعتبر صحيحاً وسليماً لدى الجميع.

---

(١) - وعلى أي حال، فنحن نبحث إلى أي حد تحقق هده المنجزات أعمالنا.

ولكن الصعوبات لم تحلّ كلّها. ذلك أن العلم بالأسباب هو أيضاً علم الواقع. لكن الأفكار والمحتوى تبدو متعالية على الواقع: أفيمكن شرح الحق والجمال بالأسباب؟ ويجيب فيبر، عن هذه الصعوبة التي أدركها بوضوح، بالتأكيد الذي يُقبل على إطلاقه، بصورة عامة، فيقول: إن التاريخ ليس أبداً علماً بالفكرة من حيث هي فكرة. ولكنه دوماً علم بحادث نفسي. وهكذا فإن معطيات أي تحليل للقيمة، يعود فتصبح فيما يرى، وقائع نفس (حوادث نفسية، مرة أخرى)، عندما نحاول معرفة أسبابها، وما أفكار «نقد العقل المحض» بالنسبة إلينا إلا أشياء شبيهة بتخريفات المجانين (أي أنها كلها حوادث نفسية من وجهة نظر العلم).

ومن جهة أخرى، فإن تأويل عمل ما من النوع الذي سبق ذكره، وبالمقدار الذي يُطمع فيه، يظلّ تأويلاً علمياً، ويظلّ على مستوى الحوادث، ولا يرقى منها الى الفكرة. إذ ليس لمؤرخ الفن منطقياً أن يعيّن طبيعة الجمال، أو حقيقة الموضوع الذي يدرسه (أما عملياً، فإن لديه كل المبرّرات لعدم الانقياد لهذه القاعدة، قاعدة الصعود أو التسامي العلمي). إنه يهيء بالتحليل أحكام القيمة، ويترك للآخرين حق العناية بصياغتها. أما العلاقة بالقيم فإنها قلب للموقف الحيوي، عن طريق العلم.

ويمضي التحليل الى الحكم فقط، في الأحوال التي يملك فيها المؤول نواظم مقبولة كل القبول، بحيث ينقاد لها المبدع والمؤول معاً (في المنطق مثلاً). وفي كل المجالات الأخرى، تبقى النسبة إلى القيم وأحكام القيم مستقلة بعضها عن بعض، كاستقلال الفهم عن التقييم، واستقلال الفهم عن الفلسفة.

وهكذا يصل فيبر الى الفصل القاطع بين التأويل الصحيح والتأويل التاريخي. وإذا نحن استخدمنا مزحة معروفة جداً. قلنا إن المؤرخ يبحث عن (هيجل الحقيقي) لا عن «هيجل الذي هو حقيقي» ولنقل إن المؤرخ بمقدار ما يبقى مؤرخاً، يتخذ كحدٍّ للاستناد (نقطة استناد) ذلك المعيش، وليس الفكرة الصحيحة. فتأويل معنى كتاب رأس المال في تاريخ النظريات، واستخلاص مساهمة ماركس في النظرية الاقتصادية، يعني أن الإنسان فيلسوف للتاريخ.

وعلى كلّ حال فإن الحل حلٌّ مضطرب بعض الشيء، إذ نرى فيبر أحياناً، يردُّ الى فلسفة التاريخ، كلَّ تحليل للقيمة، سواءً ما كان تحليلاً يُفهم أم تحليلاً يَحكُم. فهو فيما يرى على حدود العمل العلمي. وهو (أي التحليل طبعاً) الذي يبرِّر قول القائل: «التاريخ فن» وما من مكان، كان المنطق معرضاً فيه لمثل هذا التجاوز في الممارسة المشخّصة. ومن جهة أخرى يجب أن نفهم، قبل أن نشرح الأشياء سببياً، وعلى هذا الفهم أن يبحث في الحقيقة التاريخية «للمنجز œuvre».

ومن المؤكد أن فيبر اعتقد بإمكانية مثل هذا الفهم. ولئن كان يرى أنه أقرب الى الفلسفة منه الى العلم، فلربما عمّم هذه الصيغة على كل صورة من صور الاصطفاء. انه كان يَعلَم - بل لقد أعلن - أن تأويل المنجزات يختلف باختلاف التاريخ. ولكن بدلاً من أن يجد في ذلك اعتراضاً، وجدَ فيه تأكيداً لنظرية «ريكيرت». ولاشك أن معنى العالم الثقافي شيء لايستنفد، ولكن لابالمعنى العامّي الذي يقال معه: إن كل قطعة من المادة عصيةٌ على الوصف، بل بالمعنى الإيجابي. فكل عملٍ إنسانيٍ في ذاته غير قابل للإستنفاد، لأنه غنيٌّ لابالدلالات التي أرادها له المبدع بوعيه فقط، بل بالدلالات التي يجدها فيه مؤولوه أيضاً. وهذا الغنى الدبري posthume[1] (الذي ينشأ بعد موت صاحب المنجز أو الذي يجده الآخرون بعد موت الفنان) شيء يحايث المنجز، إذا صحّ هذا التعبير. والتأويل الحق هو ذاك الذي ينشأ من صلة المنجز بالمؤول.

أما النموذج المثالي الذي كُتب عنه الكثير، فيمكن أن يُدرس أولاً، من وجهة النظر التي نضعها لأنفسنا، وننظر من خلالها: فالمفاهيم التي تُنظّم التجربةُ التاريخيةُ بالاعتماد عليها، هي أيضاً طرائق اصطفاء. وهي تعبّر عن الاهتمام الذي يدفع بالمؤرخ الى العناية بمجتمعٍ ميّت، والسؤال الذي يطرحه على الماضي. وفي الوقت

(١) - كلمة الدبري تعني تماماً كلمة posthume أي ما يتم بعد الموت والدبري من الدبر، أي الخلف، مثل أدبر واستدبر: (الكامل: الجزء الثالث في حديثه عن عبد الله الراسبي (أول باب الخوارج، ذكر أهل العلم من الصفرية).

نفسه، فإنها تكشف عن حرص على الدقة، والضرورة القاضية بجعل الأشياء المبحوثة مفهومةً، من أجل أن نجعل منها علماً. وهي الحقيقة التاريخية.

ويستجيب النموذج المثالي، أولاً، لحاجات الممارسة العلمية. ذلك أن المؤرخ الذي يدرس العالمَ نفسه الذي يعيش داخله يغرى باستخدام مفاهيم عامية، وكثيراً مايكون في تجنبها نوع من الحذلقة. ولكن هذا الدحض لاينبغي أن ينسينا الضرورة القاضية بإيجاد تعريفٍ دقيقٍ للمفاهيم العلمية (أي المعاني الكليّة). ويعلن فيبر ذلك بصورة خاصة في ملاحظة هامشية، وردت في كتابه العظيم عن التاريخ الاجتماعي لليونانيين القدماء (حيث كان قد استخدم هو نفسه نماذج مثالية عديدة[1]. وكلما قل عدد المجاميع المنسجمة في الموضوع، كبر واجبنا في استخدام تعاريف دقيقة. ذلك أننا لا نحسن إدراك عالم المدركات المختلطة أو الغامضة إلا بمقابلتها بتصورات دقيقة. فكأن النموذج المثالي أداة للبحث والعرض التاريخي.

أما الفرق القائم (أو الانحراف) بين الفكرة والواقع (وما من مدينة قديمة حققت فعلاً تعريف الهوبليت Hoplytes بصورته الخالصة)[2] فإنه مشروع ومفيد إذا صحَّ هذا التعبير. ولما كان فيبر ينحو نحو الفلسفة الاسمية، فإنه يتصوَّر المفاهيم كوسائل لاكغايات أبداً. ومتى زال التمثيل السكولاستيكي بين الفكر والأشياء- أي متى انتهى هذا النوع من التوحيد بين الفكر والأشياء - فإن المفاهيم لاتحتفظ عندئذ إلا بوظيفة الأداة. وعلينا أن نقارنها باستمرار بالواقع، حتى نعي عدم تلاؤمها مع مواضيعها، وأن نتقدم عن طريق تجاوزها. أما سلامة التعاريف أو دقّتها، فإنها الشرط في خصوبة هذه المقارنة.

ومع ذلك فإن هذه الإشارات تظلُّ غامضة. ذلك أن المسألة أو المشكلة، هي أن نعرف بمَ تتميز النماذج المثالية عن مفاهيم المنطق التقليدي، وبأي معنى نبتعد عن

(١) - مثال ذلك «مدينة الهوبليت» أو «المدينة الديمقراطية».

(٢) - الهوبلبت، جندي يوناني مثقل بالسلاح، كان يستخدم خادماً لحمل سلاحه وطعامه في اليونان القديم.

الوقائع التي تنطبق عليها. وهنا فعلاً تتدخل بنية العالم التاريخي. فالنزعة الاسمية، ورفض السكولاستيك (فلسفة أرسطو في القرون الوسطى) ورفض كل ميتافيزياء (وهذا مبدأ أول في فلسفة فيبر) تندمج كلّها مع مقتضيات عالم ذي معنى.

ويعرّف النموذج المثالي بالتضاد مع مفاهيم البيولوجيا، أو النظرية الأرسطية التي تدخل في تراتبٍ، يتألف من الأجناس ثم الأنواع. فإذا تعلق الأمر بالليبرالية أو الرأسمالية أو الاشتراكية، فأنى لنا أن نعرف الجنس القريب والفرق النوعي؟ وحتى إذا تعلق الأمر بما هو «رومانطيقي» أو «ماهو إغريقي»، فهل يكفي أن نجمع السمات المشتركة بين كل الأفراد؟ وعندما يتحدث فيبر عن «رئيس المشروع الرأسمالي» نراه يضيف مباشرة أنه يفكر بالرأسمالي المتوسط والواقع أننا «نرهف "Nous Styli-sons" أي أننا نحتفظ فقط بما يبدو لنا أنه سمة مميّزة. وهكذا فإن المثال النموذجي لايتم الحصول عليه بالتعميم بل بالعقلنة الطوبائية.

فإذا تمّ لنا تحديد الموضوع العام، وجب علينا أن نستعيد الأمثلة للتعمق فيها. فماذا يعني النموذج المثالي للرأسمالية الغربية مثلاً؟ وما هو مداه؟ إن الرأسمالية الغربية فيما يري فيبر «فرد تاريخي» له بلا ريب نماذج مماثلة. وإذا كنا نميّز الرأسماليات الألمانية والفرنسية والأمريكية، فإن هذا لاينقص شيئاً من فرادتها Einzigartig وتفردها (einmalig) من وجهة نظر المنطق. فإذا نظرنا الى الرأسمالية الغربية المعتبرة كغاية للبحث، وجدنا أنها ليست أكثر ولا أقل أصالة من عمل ما، أو شخص ما، في لحظة معيّنة. وعلى ذلك فإن من المستحيل أن نُعرّفها، بإدخالها ضمن حدٍّ أشمل منها (وهذا على كل حال، إذا كنا نهتم بما يميزها من كل الأنظمة الاقتصادية الأخرى). وكيف ننشيء مفهوماً دقيقاً عن جملة تاريخية Totalité؟ إننا نفصل هذه السمة أو تلك عن الرأسمالية التي تسترعي انتباهنا لداع أو لآخر، ثم نعود فنوزّعُ السمات الثانوية تبعاً للسمة الأساسية. وعندئذٍ نحصل على مجموع معقول مفهوم، نجد فيه الأصالة والوحدة الخاصتين بالفرد التاريخي.

ولكن كيف نختار السمات الأساسية؟ أما من حيث المبدأ فإن ذلك يتمّ بحرية. وذلك لأن هذا الاختيار ليس مختلف الطبيعة عن الاصطفاء الذي حلّلنا أشكاله الأخرى، ثم إن تجاوز المفاهيم الذي تحدَّثنا عنه أعلاه، من حيث أنه النتيجة التي لامحيد عنها للنزعة الاسمية، يتخذ إذن بدوره، على ما رأينا في الاصطفاء، معنى إيجابياً. وتتغيّر المفاهيم دوماً لأن علوم الثقافة فتية دوماً، ولأن الناس لايتعبون أبداً من السؤال، عما لم يعد موجوداً. وهكذا فإن غنى المفاهيم يناسب تنوّع الأبحاث كما يتناسب مع تجدد الفضول.

ومن جهة أخرى، نجد أن هذه الحرية تتيح لنا أن نفكر في المفرد، ونفضل السمات الخاصة، بدلاً من التأكيد على وجوه الشبه. وإذا شئنا كتابة تاريخ الرأسمالية الغربية، فإننا سنعرِّفها بما يناقضها في النظم الاقتصادية الأخرى، على نحو مافعل فيبر نفسه. وحقاً فإنه عندما يحلّل دور البروتستانت في بداية الرأسمالية، فإنه يفكر فقط بالشكل الغربي للرأسمالية (مما يعني في رأيه العمل المعقلن في المشاريع الكبرى المفصولة تماماً عن العمل المنزلي). وسنسلك نفس السلوك إذا تعلق الأمر بكتابة تاريخ الرأسمالية الفرنسية. أما القاعدة التي توجب الإبقاء على الفرادة، فإنها ليست بشرط قاسر، بل هي تنشأ فقط عن القيمة التاريخية نفسها. وإذا شئنا الكتابة عن تكوّن الرأسمالية الغربية، فذلك لأننا نهتم بما يبرز أصالة ذلك العهد من تاريخ الحضارة.

والآن نتساءل: هل يكون النموذج المثالي شيئاً آخر، في الحالات التي يستخدم فيها خلال البحث؟ والجواب أننا إذا استعدنا مثال رئيس المشروع فسنلاحظ أن النموذج المثالي، يقترب أكثر من النموذج المتوسط. وأغلب الظن أن الباحثين يلجؤون الى المبالغة «في المثالية النموذجية» بغية توضيح ما يميّز رؤساء المشاريع الرأسمالية، ومن جهة أخرى، نهمل الشيء العرضي أو العابر. ولكن على الأفراد أن يُبرزوا بدرجة أو بأخرى، تلك المزايا التي تدخل في مضمون الكلمة. فالمفهوم عندئذٍ عام، بالنسبة الى الأفراد، على الرغم من أن له، من ناحية ثانية، دلالة تاريخيةً، لأنه يعزل ويبرز أصالة النموذج بشكل أكبر.

ويمكن أن نجد الالتباس نفسه أي «العام باتجاه الداخل» و «الفردي باتجاه الخارج» في نماذج أخرى مثالية، أي في مثال الرومانطيقي، أو في مثال «الاقتصاد المدني» في القرون الوسطى». ويمكن أن ندفع بابراز المميزات الى درجة أكبر: وسواء أتعلق الأمر بنوع معيّن من الأفراد، أم بحوادث جماهيرية، أم بحقيقة جمعية فإننا سنجد للنموذج المثالي قيمة أخرى (بل إن النموذج نفسه يتقبل اختلاف المعاني: مثال ذلك أن الألمان جيّدو الانضباط وأن الألمان اليوم تحركهم وطنية عمياء، أو أن الألمان يريدون السلام)، ولم يقم فيبر بتحليل مفصّل لهذه التمييزات المنطقية. بل لقد وجد من يعيب عليه ذلك[1]، وبحق، انه يرى كل مفاهيم العلوم الثقافية وكأنها نماذج مثالية. وحتى من غير أن يبحث عن الوحدة العميقة بين كل صور النموذج المثالي، فإن من الواضح أن كل المفاهيم تقريباً تقدّم في التاريخ بعض آثار العقلنة والمبالغة في النمذجة المثالية. ثم إن فيبر كان حريصاً على البرهان على بعض الأفكار الأساسية: منها أن النموذج المثالي يدحض مستبقات النزعة الطبيعية وأوهام الميتافيزياء. وهو يصلح للكشف عن أصالة الأفراد التاريخيين ويؤلف البديل الوضعي لمفاهيم الجوهر، وهو أمر لايستغنى عنه للإحاطة بموضوع البحث من أجل التفكير في الحقيقة عندما نردّها الى الفكرة لكي نعرض نتائجها.

ويشكّل النموذج المثالي، الذي ينظر اليه كمجرد أداة، للاستقصاء التاريخي، مبدأ خصباً. ولايقف الأمر عند حدّ تأكيد حرية العالم فقط، ولا عند تأكيد تطوُّر العلم، ولكنه كذلك يجابه الصعوبة الناشئة عن الصيغة الكلية للحوادث التاريخية. فالنموذج المثالي هو جملة جزئية totalité partielle ينشئها العالم إرادياً وبكامل الوعي، ويستدعي شرحاً ينبغي أن يكون معقولاً ومقبولاً بالنسبة لجميع الناس. ولكنه الشرط الذي لاغنى عنه للرجوع بالأحداث الى أسبابها، لأن هذا الرجوع لايمكنه هو أيضاً إلا أن يكون جزئياً وتحليلياً.

---

(١) – وبصورة خاصة Von Shelting.

وفي وسعنا الآن أن نستعيد قضية العلاقات بين ريكيرت وفيبر، لأننا عرضنا أفكار هذا الأخير كلها، أي الأفكار التي يمكن أن نعزوها نظرياً الى تأثير ريكيرت فيه.

وأول سؤال يخطر بالبال هو التالي: ترى أي دور تقوم به لانهائية المحسوس في منطق فيبر؟ أما الجواب فهو استخدام عبارة لهذا الفيلسوف نفسه، إذ يقول: إنه دور الحجة الفرعية السلبية instance negative . وهذا الدور هو حدُّ الاستناد العصيّ على كل وسائل العلم: ولا ينشأ عنه مطلقاً لا اتجاه فضولنا ولا الأهداف التي يعيِّنها العالم نفسه. فالاهتمام هو الذي يقوم بالدور الأول في العلم أو هو الأصل في نموِّه. ولاريب أن للإنسان الحق في تأويل أفكار ريكيرت، بهذه الصورة. ولكن يبقى مع ذلك أن فئتي العلوم تقابلان في الـ Grınzen، تلكما الطريقتين الممكنتين في تجاوز المحسوس اللامتناهي. ثم إنه ليس لاتجاه المعرفة لدى ريكيرت نفس صفة الذاتية المشخّصة، بل هي تنشأ عن الشعور المتسامي لاعن فضول الناس الذين يعيشون.

وأكثر من ذلك أن فيبر لايتحدث أبداً عن تجاوز المحسوس اللامتناهي. والحقيقة أنه ليس لهذه الفكرة مكان في نظريته. فإن تعلّق الأمر بالعلوم الطبيعية، قلنا إننا ندرك حتميات جزئية صحيحة، ما دمنا نعمل في مجال المنظومات المجرَّدة (كسقوط الأجسام وحده، وحركة الرقاص وحدها، وقوانين المغنطة وحدها معزولة عن كل ماعداها، كأنها موجودة في عالم مغلق لايتفاعل مع بقية أجزاء العالم)، على حين أن ضرورة القوانين، فيما يرى ريكيرت، هي الضمانة لكل تحليل (يعدُّ صحيحاً لدى جميع الناس) للحوادث التي تتكرّر. أما ما يتعلق بعلوم الثقافة، فإن الكليّة التي تتمتع بها قيمة ما، هي على الأقل، شرط ضروري وكاف لضمان الشمولية مبدئياً لأي علم تاريخي، (قد لايتحقق أبداً، أو قل إنه «يعني ريكيرت» لايعترف بها، لأنه يفكر بالاصطفاء الواقعي (أي اصطفاء الحوادث التاريخية التي يراها جديرة بالذكر في الحديث التاريخي، كلُّ مؤرخ يؤرّخ أو يعملُ في هذا

الميدان). وعلى حين أن طموحَ ريكيرت يرمي إلى تكوين أو إنشاء علم للقيم، والبرهان على أن عالمه هذا (مع ما يتصل به من علوم الواقع) يفرض نفسه على الجميع، فإن فيبر يعيد الى نظام المثل الأعلى صفة المجانية. ويمكن أن يتم الاتفاق بين جميع من يحاولون البحث معاً في جانب ما، من جوانب الحقيقة، على شروط البحث فيها وغاياته. لكن هذا الاختيار كأي اختيار حرٍّ لأية قيمة، شيء له تاريخ. فنحن لانتجاوز أو لانستطيع أن نتجاوزَ نهائيةَ المحسوس ونعدلَ عن أية جملة عصيّة، ونُخضعُ أنفسَنا لقواعد المنطق والتجربة، بغية الحصول على حقيقة جزئية.

إن لانهائية العالم المحسوس، كحجة سلبية، كثيراً ما تعتمدُ لتأكيد اللاعقلانية لأي واقع، من حيث هو كذلك، ولتعيين حدود كلِّ علم، وللبرهان على أن للتاريخ نفس الشأن الذي نعرفه للفيزياء، إذا تعلق الأمر بشرح أي حادث مفرد، بذكر أسبابه. ويتحدَّث فيبر أحياناً عن تقطيع مجال الثقافة، بالاعتماد على النسبة الى القيم. وحقاً فإنه كان يرى هذه الصيغ مشروعة، لأن على المنطق، في رأيه، أن يَتخذَ كنقطة بدءٍ جملةَ العلاقات بين الذات والموضوع، لاجملةَ العلاقات بين المؤرخ في التاريخ وبين أحداث الماضي. ولكن عندما ينتهي فيبر من هذه، ليصل الى المشكلات نفسها، فإنه ينسى الكانطية الجديدة، ويتكلم كمؤرخ فقط. وحقاً فإن أصالة العلوم الثقافية والنسق الذي تتبعه في تطورّها، ينشأن عن تجذرهما في الحقيقة التاريخية. وكذلك فإن اختيار المادة، وتأويل الأعمال، وتنظيم المفاهيم، كل ذلك يشتق من التساؤلات التي يطرحها كل عهد على نفسه. ولئن كان الموضوع غير قابل للنفاد، فإن لدينا هنا نتيجةً لا تتعلقُ بالدرجة الأولى بلانهائية الشيء المشخَّص، بل تتعلق أولاً بالغنى الداخلي للثقافة. وبتعبير آخر، فإن كل الأفكار الهامة، تظلُّ خارجية بالنسبة الى المنطق الصوري، وغريبة عن ريكيرت.

وصحيح أنه تبقى أمامنا النسبةُ الى القيم. ومن المعترف به أن هذا المبدأ يُعتبرُ بمثابة الحل المنطقي للمشكلة، إذ كيف ننشيء علماً موضوعياً لأحكام القيم، أو بصورة أعم لكل الوقائع التي تُصدر بحقها مثلُ هذه الأحكام؟ أما من الوجهة العملية، على نحو ما رأينا، فإن فيبر استعار من ريكيرت خاصة، هذه الترجمة المنطقية. وتصدر الفكرة القائلة بأن التاريخ ينشأ عن تساؤل تاريخي، عن وعي المؤرخ وشعوره، غير أن العلاقة بالقيم تكتفي بابراز هذا المعطى الأول بكلمات مجرَّدة. فلا تحليل القيم، ولا تكوين المجاميع، ولا العلاقة أو النسبة الى القيم، لتقدّم لنا شيئاً آخر غير صيغة ملائمة. أما الاصطفاء، فقد رأينا أنه يميل في الواقع أو يتجه الى غاية مناقضة. وأخيراً فإن فكرةَ توحيدِ المواضيع بدلالتها، الناشئة، هي نفسها، عن النسبة الى القيم، غير موجودة في كتابات فيبر. ذلك أن الدلالة (أو المعنى)، محايثة للصيرورة الإنسانية.

ولكن هل يقال إن فيبر[1] وَجَدَ في كتاب ريكيرت، تبريره لعلوم «المفرد»؟ ربما. ولكن الحجج الأساسية، لم يجدها في كتاب، بل إنه جاء بها هو في كتاباته. وإذا وجد إنسانٌ يؤكد على طريقة الوضعيين الفرنسيين «أن لاعلم إلا بالكليات»، فإنه يمكن الجواب مع الـ Grenzen ، إنه يوجد مبدئياً اتجاهان للبحث العلمي. ولكن الجواب الحق هو هذا. فإما أن هذه الصيغة تعني أنه لايمكن إنشاء علم للمفرد، وعندئذ يكون من الأفضل أن يردَّ الكلُّ معاً الى نظرية فيبر وممارسته. وإما أنها تعني: أنه لايجب أن نريد إنشاء علم للمفرد. وعندئذٍ يكون الجواب الوحيد هو جواب فيبر، إن اتجاه البحث وحدود العلوم، ليست متعيّنة بطبيعة الأشياء. بل إن إرادة الباحث هي التي تختار الموضوع وتعيِّنه. أما الاهتمام بالماضي فيما له من أصالة، فشيء تاريخي، على أرجح الظن. ولكن أليست هذه هي الحال فيما يتصل بإنشاء القوانين أو الرغبة في علمٍ يكون قوةً بقدر ما يكون معرفة؟

---

(١) - انظر في Marianne Weber ماكس فيبر، شهادة ماكس فيبر نفسه، ص ٢٧٣.

السببية

لاتقوم صعوبات السببية التاريخية بالدرجة الأولى على الطبيعة الخاصة بالعمل الإنساني، فيما يرى فيبر. ذلك أن القضيّة مطروحة بنفس الحدود فيما يتصل بكل شرح للشيء المشخّص. فكيف نصل الى تحديد أسباب حادث ما من الحوادث؟ إن الفيزياء تفسرٌ لنا سقوط الأجسام. لكن المؤرخ يريد أن يشرح أن هذا الحجر قد سقط، وأن هذه القنبلة لم تنفجر، وأن تلك الإشارة لم تعمل. وما من قانون يروي الفضول السببي للمؤرخ، لأنه ليس هناك من قانون يفسّر فرادة الوقائع.

إن الشرح التاريخي متراجع، لأن المؤرخ يعيش بعد الأحداث التي وقعت. وعليه أن يصعد من الآثار الى أسبابها (أو من النتائج الى أسبابها). غير أن الخبير المدعوّ الى إعادة تمثيل حادث قطارٍ على سكة الحديد هو في مثل هذه الحال. وأكثر من ذلك أن العلاقة السببية في التاريخ لاتردّ أبداً الى مساواة ما. وحقاً فإننا إذا كنا نكتب تاريخ صيرورة ما، فذلك لأننا نميّز الحالة النهائية من الحالة البدائية. ولكن ألا يعرف السببُ من حيث هو كلٌّ سابق ثابت وغير متغيّر؟ أو ليس هناك من تناقض في الكلام على سبب أو أسباب حادث مفرد؟ ويجيب فيبر بأن فكرة السببية تشتمل على عنصرين. أولهما صورة تتابع والثانية علاقة بين حدّين. وتبعاً للظروف فإن هذا العنصر أو ذاك، بارزٌ أكثر من الآخر. إن مفهوم علاقة التتابع[1] في التاريخ يميل الى الامحاء لحساب مفهوم العلاقة الدينامية.

وهذا لا يعني أن اختفاء القاعدة: (أي علاقة التتابع) يدع مجالاً لإدراك حدسي للفعل السببي، بل بالعكس. ففي التاريخ كما في أي مجال آخر، يقتضي تقرير الحتمية مجموعةً من العمليات العقلية إذ يجب أن ننظّم المعطى العام لجعله مفهوماً أو يمكن أن يفهم.

---

(١) – في الأصل، بدلاً من علاقة التتابع قيل قاعدة règle، والتعديل ينشأ عن السياق.

ولنذكّر مرة أخرى بضرورة الاصطفاء. فعلاقة السببية لاتمضي من لحظة في الصيرورة الى لحظة أخرى. بل إنها ليست إلا أحد خيوط الحتمية التي ينشئها بالتدريج.

ومتى عيّنا الموضوع الذي يجب شرحه، وعزلناه، وجب علينا أن نختار بين السوابق، ونقف على واحدٍ منها. ونتساءل ماذا كان يمكن أن يقع إذا لم يحدث هذا السابق، أو إذا كان على صورة أخرى؟ وعندئذٍ ننشيء بالاعتماد على مانعرفه أو بالاعتماد على الأرجحية، ذلك التطور (اللاواقعي) الذي ربّما كان هو النتيجة (الضرورية أو المحتملة) لحذف هذا السابق أو تغيّره. فإذا كان الحادثُ الذي ندرسه في هذا التطورُ الخيالي يتغيّر في واحدةٍ من سماته التي تهمّنا، فإننا سنعزو (جزئياً على الأقل) إلى السابق الملاحَظ، هذا الجزء من الأثر. ولنأخذ على ذلك مثلاً بسيطا. فإذا أردنا شرح الثورة الفرنسية عام ١٨٤٨، وحاولنا تعيين الأثر الفاعل لإطلاق الرصاص في الشوارع، فسنحاول تخيّل ماعساه أن يكون قد حدث إن لم يحدث إطلاق الرصاص هذا. فإذا بدا لنا مؤكداً أو محتملاً على الأقل أن الثورةَ لاتحدث أو أنها تتغيَّر لشيء آخر، فسنعزو لاطلاق الرصاص جانباً من المسؤولية في سمات الثورة التي وجب علينا افتراضها. ولنشر أيضاً الى مثال ماكس فيبر نفسه: فنحن نريد قياس النجع التاريخي لمعركة ماراتون (أو بصورة أعم، لانتصار الأغارقة على الفرس) ففي هذه المرة نستطيع استخدام بعض الحوادث المتشابهة.

ولن ندفع في تحليل السببية التاريخية لدى فيبر الى أبعد من هذا الشأو، لأننا سنعود الى هذه المشكلة في كتاب آخر. ولكننا نريد فقط، أن نوضح النتائج بالقدر الضروري لكي نقدّم فكرة صحيحة عن مذهب فيبر.

وأول ما يقال إنه لاوجود مطلقاً لسبب في التاريخ. وقد يعزل العزو السببي هذا السابق أو ذاك، إلا أنه لايعزو إلى السوابق التي يعتقد أنها هي المؤثرة، إلا جزءاً من السببية فقط. والحقيقة هي أن كلّ ما كان يأتي من قبل، كان يؤدّي بالضرورة الى الأثر الفعلي. وكل علاقة سببية تاريخية ليست أكثر من علاقة احتمال. ومن جهة

أخرى فإن السابق الذي نمضي اليه صعداً ليس هو السابق الأول أبداً. وإذا استخدمنا تعابير كانطية قلنا إنه لاوجود لبداية مطلقة. والرجوع الى السبب هو في جوهره غير محدود. وهو محدود بفضولنا وحده. ثم إن وقف الشرح بتعبير آخر، هو قضية حسم، إن لم يكن قضية عشوائية. وهو كالاصطفاء يتعلّق بالمشكلة المطروحة من قِبَل المؤرخ على الوقائع.

ومن جهة أخرى، فإن هذه النظريةَ تربط ما بين إنشاء القواعد وبين تحديد الأعراض. وبدلاً من أن يقول أحدنا عملاً بالمستبقات ذات الاتجاه الطبيعي، بأن الوصول الى القوانين يوجب إهمال الأحداث المنفردة، فإن فيبر يبرهن على أن القاعدة والحادث العرضي، أمران مترابطان. وتعرَّف السببية المطابقة لهدفها، بنفي العرضي والعكس بالعكس. ويجب أن نضع نتائج التاريخ على نفس المستوى الذي نضع عليه نتائج السوسيولوجيا. فالعلاقات العامة احكام احتمالية، كالعلاقات التاريخية، فهذه وتلك تنشأ عن تقطيعٍ للواقع، هو جوهر العمل التاريخي نفسه.

ومن هنا نفهم لم كانت هذه السببية الاحتمالية- التي يبدو تطبيقها لأول وهلة، مقصوراً على بعض المواقف، أو على بعض اللحظات- «تؤلف ركيزة العلم التاريخي كله، وأساساً لكل موضوعية. ذلك أنها فاعلة أصلاً في انتظام المجموعات وفي تكوين المفاهيم. ثم إن علاقات مختلف أجزاء النموذج المثالي ينبغي أن تكون مطابقة للقواعد السببية. و على ذلك، فإن حتمية الاحتمال العائد الى الماضي retrospectif على نحو ما يمكن أن نسمي هذا التصورّ، تَصِحُّ بنفس القوة على مستوى حوادث الجماهير أو التطورات الكليّة. ذلك أننا دوماً تجاه أحكام احتمالية. أما تجسيد الأفكار واتجاهات الصيرورة «أو الجمل» واعتبارها كقوى فاعلة، فوق الأعمال الإنسانية، فذلك خلط للتركيبات العقلية بالجواهر الميتافيزيكية. وبصورة أدق يمكن القول: إن النتائج - لأن الأمر يتعلق بتركيبات عقلية - تظل صحيحة بالنسبة لكل من يريدون الحقيقة. وذلك لأن المحاكمات (على فرض أننا نملك معلومات كافية) تتم تبعاً لقوانين المنطق وحدها.

وفي الوقت نفسه فإن علم التاريخ كله، على كونه يريد أن يصبح موضوعياً، يظل موصولاً بوجهة النظر التي اختارها المؤرخ. فهو الذي يهتم بنتائج موقف إنسان معيّن، ونتائج وضع أو آخر. ثم إن الوسائل المستخدمة لهذا الغرض أو ذاك والعلاقات التي تمتد حتى تصل الى الحدود التي يحدّدُها فضولنا، تظل صحيحة بالنسبة للأسئلة المطروحة من قبل المؤرخ. ولكن مؤرخاً آخر سيجهل هذه العلاقات، لأنه سيقطّع بصورة أخرى ذلك النسيج اللامحدود للحتمية التاريخية.

الفهـــم

وحباً بوضوح العرض، أهملنا حتى الآن، إهمالاً تاماً، جانباً أساسياً من ميتودولوجية فيبر، إذ يرى هذا أن على الأحكام التاريخية، أن تكون «قابلة للفهم» وسببية في الوقت نفسه. فمنذ دراساته الأولى كان يرى أننا نستطيع بل ويجب علينا «أن نفهم» تتابع الأحداث وسبب أصالة العلوم الثقافية وتبرير النظريات الموضوعية للـ Geisteswissenschaften.

أما الفهم فإنه يعني أن ندرِك بما يشبه البداهة، علاقة الحوادث الخارجية بالنسبة الى شعورنا أي أن تكون قادرين أن نعيد في داخلنا تتابعاً نفسياً، هو إدراك «معنى» الوقائع على مستوى تجريبي. وليست هذه التعاريف المختلفة بتعاريف متعادلة القيمة، ولا تؤلف إلا محاولات لترجمة معطى لا مجال فيه للشك. ويكفي أن نرى واحداً من الناس ينشر خشباً، لنفهم مباشرة ماسيقوم به من حركات، دون الحاجة إلى الاعتماد على قانون ما من قوانين الطبيعة. وعندما نرى رجلاً غاضباً يقوم بحركات تشمُّ منها رائحة التهديد، فإننا نفهم علاقة العاطفة بهذه الحركات. ولكن هذا الفهم أو هذا الشعور بالفهم يقابل ماذا؟ ربما كان من الصعب أن يجيب بدقة. لكن الإشارات السابقة، مثل «البداهة» والمشاركة والإعادة والتكرار، تصلحُ فقط للدلالة على ماهو موضوع البحث.

نعود إذن فنجد نفس المشكلة التي صادفناها بالتتابع لدى ديلتاي وريكيرت وزيمل. فهل في وسعنا أن نعيِّن أين يقع حلُّ فيبر بالنسبة الى حلول من سبقوه؟

والحق أنه يجب استبعادمشكلة ريكيرت: ترى هل نفهم الشيء النفسي أو الدلالة؟ إن فيبر لايقوم بهذا التمييز في أكثر نصوصه. وإذا استخدمه فليس ذلك للردّ على صعوبة جوهرية. والأمر الأول هو وجود علاقات جلية بين الأحداث التاريخية. أما أن تكون هذه العلاقات محايثة فلسفياً للمعيش أو متعالية عليه، فإن هذا ضئيل الأهمية. أما من الوجهة المنطقية فإن كل شيء يتم في كل الأحوال، كما لو أن هذه العلاقات البيّنة والمعقولة، كانت داخلية للواقع نفسه. وبالتالي فإن الفهم هو في الوقت نفسه، فهم للمعنى (أو الدلالة) وللحادثة النفسية معاً، في رأي فيبر.

ولا يسعنا أيضاً أن نُقرِّبَ فيبر من ديلتاي أيضاً، وأن نتساءل: كيف نمضي من الإشارات إلى الأشياء المدلول عليها، ومن الوثائق أو الفكر الموضوعي إلى الفكر الحي؟ ترى هل يتبنى فيبر فكرة ريكيرت القائلة: إن هذا الأسلوب démarche أو هذا المنهج خارجي بالنسبة الى الميتودولوجيا؟ ربما كان ذلك ولكن لسبب مختلف: إذ أن الأمر يتعلّق بوصفٍ نفسي أو بفلسفة. لكن المنطق مركّز حول مفهوم الحقيقة.

إن جهد فيبر كلّه (هذا إن غُض الطرف عن الجدل الطويل ضدّ النظريات التي يعتبرها خاطئة)، قد انصبّ على المشكلة التالية: فبأي الشروط، وفي أي الحدود يكون الحكم المبني على الفهم، حكماً صحيحاً بالنسبة للجميع؟ والحق أن من خصائص الوقائع البينة أو المعقولة، أنها تتقبل دوماً عدداً غير قليل من التأويلات. ولكننا لن نغامر بهذه الدرجة- على مايجري في علوم الطبيعة- بعدم الفهم، إذ أننا نوشك ألا نملك وسيلة نختار بالاعتماد عليها بين مختلف صور الفهم، لاسيما وأن مايراه فيبر هو أن فهم الحالات الشعورية، ليس فورياً ولاحدسياً». وعلينا أن نوضح ماكان الآخرون يفكرون به أو يحبونه بصورة غامضة. أما أداة هذا التحليل فهي النسبة الى القيم بطبيعة الحال. القضية إذن هي التغلب على ذاتية مزدوجة، أي تلك التي تتقبل وجهة النظر المختارة، وتلك التي تتصلّ بالالتباس الأساسي الموجود في العلاقات البينة أو المعقولة.

ومن المناسب أن نقرِّب نظرية فيبر - إذا شئنا تأويلها . . بدقة - من أفكار ياسبرز وأفكار زيمل . إذ لقد كتب الأول على ماهو معروف ، كتاباً مطولاً في علم الأمراض النفسية العامة ، يقوم على التضاد الجذري بين علاقات الفهم ، وعلاقات السببية . أما أن الشلل العام ينشأ عن مرض الزهري فهذا أمر يلاحظ من تتابع هذين الأمرين ، ولكننا لانفهمه ، وأما أن رجلاً يهاجَمُ فيساوره الغضب ، وأن إنساناً ضعيفاً صبّت عليه النقم ، يميل عادة الى كره الأقوياء ، فهذا أيضاً نفهمه من دون أن نلاحظ أي تتابع . فإذا قدِّم الأمر بهذه الصورة فإن الطباق (أي النقيض) يبدو مطلقاً . فإذا دخلنا في التفاصيل فإن ياسبرز يلقى صعوبات جديدة : أولها أن من الصعب أن نحيط بدقة بمجال ماهو قابل للفهم . وهل يمكن القول : إن حادثةً ما ، هي في ذاتها قابلةٌ للفهم أو غير قابلة له ، أو أنه ليس لهذا التعبير من قيمة إلا بالنسبة الى هذا المؤول أو ذاك؟ ومن جهة أخرى أليس هناك مجال للدمج بين التتابع الاحصائي والمعقولية (في تحديد أو تعيين النماذج النفسية)؟ وما هو مدى العلاقات القابلة للفهم؟ إن أكثر شروح التحليل النفسي تنتسب ، طبقاً لرأي ياسبرز ، إلى هذا النوع ولكنها تصل بين مضمون الإضطراب النفسي ، وبين عامل سابق : كذكرى طفلية ، مثلاً) ، وتدع جانباً جملة الأسباب الخارجة عن الشعور . وفي هذه الحال فإن نوعي العلاقات هذه ، تبدو وكأنها تطبيقٌ على وجهين من وجوه الواقع ، هما العملية والمضمون (أو المضامين) على ما يمكن أن يقول زيمل . وقد يتساءل الإنسان إلى أيّ مدى يمكن للعلاقات المعقولة أن تكون كافية لإنشاء علمٍ ما؟

غير أن فيبر إما بالاستعارة ، وإما بالتعاون ، عاد إلى نفس الموضوع وتساءل : إلى أي مدى يمكن أن تمتدَّ الحوادثُ النفسية القابلة للفهم؟ ولقد استخدم على نحو ماسنراه فيما بعد ، جملةَ التمييزات القائمة بين الفهم العقلي والفهم العاطفي أو الفهم الإحصائي والفهم التوليدي ، التي توجد لدى ياسبرز . وبصورة خاصة ، فإنه وضع في النقطة المركزية من منطقه تلك الصعوبة التي كان ياسبرز قد لاحظها . ومهما تكن درجة الوضوح في العلاقة بين الضعف وبين نوع معيّن من الأخلاق (كل

ذي عاهة جبار، مثلاً) تلك العلاقة التي شرحنا بها نشوء تعاليم الدين المسيحي، فإن هذه البداهة لاتملك إلا صحة مفترضة. ولنقل: إن الحقيقة العامة لعلاقة مفهومة، تتعالى على كل تتابع وحيد الاتجاه. فكيف السبيل الى البرهان على أنّ مثلَ هذه العلاقة أمر صحيح، من حيث هي تأويل تاريخي؟ وهكذا تصاغ المشكلة الحاسمة لدى فيبر أي تلك المشكلة التي تقوم في حلّها على المبدأ التالي: إن الفهم وحده لا يكون صحيحاً بشكل موضوعي، بل يجب أن يتحقق منه بالسببية.

ويستعير فيبر من زيمل ذلك التضادّ بين المعاني الموضوعية وبين المعنى الذاتي، معنى الأقوال والمعنى الذي قصد اليه القائل، بالمعنى الحق للقانون. ومعنى القانون في نظر أي وجدان فردي. وكان زيمل يقرّر أن هناك من حيث المبدأ جملة من التأويلات المقبولة أو الصحيحة بدرجة واحدة. ومن هنا جاءت الضرورة التي تحملنا على استخدام المعنى الذاتي، كنقطة استناد، إذا نحن شئنا إنشاء علم وضعي. وهذا هو الذي قَصَدَ اليه فيبر. فعندما يدرس المؤرّخ صيرورةَ الأفكار، فإن عليه ألا يعرف إلا حوادث نفسية. ونحن عازمون على متابعة التنامي في هذه الإشكالية الثنائية.

* * *

ولقد لقي فيبر مرتين هذه المشكلة التي أشرنا اليها آخر ما أشرنا، أي بمناسبة الحديث عن الحق (أو القانون)، وبمناسبة الحديث عن النموذج المثالي الحق. فهل المعيار من حيث هو معيار، والحق من حيث هو كذلك، يتقبّلان أن يكونا موضوعاً لعلم موضوعي؟ وقد أجاب سلباً في الحالين. إذ أن المؤرخ لايعرف إلا الصحة التجريبية للمعايير أو الحق. وهي صحة تردُّ الى حوادث أو وقائع من جهة أولى أو إلى تتابعات من جهة أخرى (كالتتابع بين الزهري والشلل مثلاً).

ولكن فيبر كان في البداية رجل قانون. ويمكن أن نفهم جدله مع ستاملر Stammler بالنسبة إلى نظرية الحق. ونحن لانريد أن نأخذ منه إلا ما يتصل

بمشكلتنا، أي التضاد بين المعنى الموضوعي والمعنى الذاتي. فإذا أكدّ المؤرخ أن قانوناً ما، صحيح تجريبياً في عهد ما، فإن هذا الحكم يُردُّ الى حكمٍ واقعي. إذ لقد كان بالإمكان أن يتبع عملاً ما، مخالفاً للقانون، عَدَدٌ آخر من الأعمال المختلفة من أشخاص مختلفين، بغية قمع المخالفة المرتكبة. لاريب أن هذه السلوكات لايمكن أن تُفهم إلا عن طريق المعايير الحقوقية التي كان الأفراد يقبلونها. وبهذا المعنى فإن المعيار الحقوقي هو عامل سلبي. ولكن هذا المعيار لا يعمل إلا من خلال بعض التصورات القائمة في وجدان الأفراد. وعلى ذلك فإن العالم الوضعي، إذا أراد أن ينشيء علم الوقائع الحقوقية، أن يلاحظ أعمالاً وتصورات من نوع ما. وليست المعايير إلا نوعاً خاصاً من التصورات. أما الصور الأخرى في النظر الى الحق» فإنها مشروعة. ولكن إما أن تكون خارجية بالنسبة الى علم الواقع، وإما أنها لاتؤلف منه إلا فترة تحضيرية. وحقاً فإن رجل القانون ينشيء وينمّي قواعد موثوقة أو «دوغماتية» للدلالات. ولنأخذ مبادلة ما[1]. عندئذٍ يتساءل الحقوقي: ماهو المعنى الذي كان طرفاً المبادلة[1] يريدان أن يعطياه لعملهما، إذا هما مضيا في التفكير الى غايته؟ وما هو المعنى الذي يجب أن تتخذه المبادلة، لكي يكونَ لها مكان في منظومةٍ غير متناقضة في القانون الاقتصادي؟ وماهي الدلالة (أو المعنى) التي يجب أن تعطى للمبادلة تسهيلاً للحياة الاقتصادية؟ وما هي دلالة المبادلة طبقاً للقانون الطبيعي؟ وفي وسع الإنسان أن يطيل قائمة الأسئلة بسهولة. ولكنها جميعاً دوغماتيكية. إنها تبحث عما كان يجب أن يكون لاعما كان. وهي مشروعة مادامت تشعر أو تعي طبيعتها الخاصة وتعاليها على المعيش العادي. ويبدأ الخلط منذ أن يحلّ المعنى الموضوعي (حتى ولو كان ذاك الذي يهيمن على المنطق المحايث للسلوك الفعلي) محل المعنى الذاتي.

---

(١) - المبادلة هنا تعني مبادلة أية بضاعة ببضاعة أخرى، أو بالمال. ومن جهة أخرى فإن كلمة الدلالة والمعنى شيء واحد.

وهذا التمييز الشديد الوضوح من حيث المبدأ قد يُلَفُّ بالغموض للأسباب التالية: أولها أن البحث التاريخي، لايمكن أن يستغني عن الدوغماتيق. ونحن بحاجة إلي نماذج مثالية من المعايير من أجل أن نحلّل تشريعاً قائماً، ومن أجل أن نبدأ ببحث سببي ومن أجل حسن الإحاطة بموضوع قيد الدراسة. ولكن النموذج المثالي الذي نحصلُ عليه بالعقلنة، كثيراً ما يقابل معنى موضوعياً للقانون أو القوانين التي ننظر فيها. ومن جهة أخرى فإن أيّ قانونٍ يمكن أن يُفهم بصورة سليمة لدى أولئك الذين ينقادون له. وفي هذه الحال يحتفظ المعنى الذاتي، بمعنى آخر موضوعي. ولكن الميل كبير الى النظر في وحدة الهوية هذه، كما لو أنها أمر طبيعي، وإلى الانزلاق من النموذج المثالي إلى المعنى التاريخي. وأخيراً فإن المفاهيم القانونية تصلح للدلالة على حقائق اجتماعية معقّدة (كالدولة مثلاً) هي جزئياً وقائع قانونية. ولكن يمكن أن تدرسَ من وجهات نظر أخرى، وأن تردَّ الى قيم أخرى. وقد توجد بعض الصعوبات وبعض الحذلقة في تجنب المصطلحات القانونية، في العلوم الاجتماعية، إضافة إلى أنه يجب أن نشعر باختلافٍ، أو بفارق المستوى بين أفكارنا الحقوقية وبين التعقيد والانسجام بين صور السلوك والعواطف التي تقابل هذه الأفكار في الواقع.

والسؤال الآن هو: إلى أي حد تكفي هذه التمييزات التي نُلَخّصها هنا تلخيصاً مبسّطاً جداً، لحل المشكلة المطروحة؟ إن الصعوبة الأولى تبدو وكأنها تنشأ عن خلط مفهوم الحظ بالمعنى الذاتي. لكن العلم الموضوعي تأويل للمعنى المعيش. ثم إن ترجمة الصحة التجريبية لقانونٍ ما، بمفهوم غامض كالحظ تعني في أغلب الأحيان تشويه المعنى المعيش. والمؤرخ وحده هو الذي يتحدّث عن الاحتمال. أما وجود القانون فإنه يعني شيئاً آخر بالنسبة للكائن التاريخي sujet historique[1]. ومن جهة أخرى فإننا عندما نفصل الدوغماتيك la dogmatique عن علم الواقع فصلاً تاماً، يكون معنى ذلك أن نغامر بتسليم الأول (أي الدوغماتيك) إلى العشوائية الخالصة.

---

(١) - إن ممارسة فيبر ستؤكد هذه الملاحظة.

إذ من أين نحصل على وسائل للحكم إذا لم يتم ذلك عن طريق تجربة ما من التجارب؟ إن هذه الصعوبة لتتصل بفلسفة الحق، أكثر مما تتصل بالتاريخ. وأكثر من ذلك أن تأويل النظام الحقوقي، يتعالى على المعنى المعيش من قبل الأفراد المختلفين، من غير أن يحتفظ بعقيدة[1] أو بنظرية كلٌّ ما فيها أحكام قيم. ولكن أليس في روح القوانين بالمعنى الذي يهبه ديلتاي لهذا التعبير - وفي الروح الموضوعية لعهد ما - ما يستحق أن يكون موضوعاً لإعادة الإنشاء أو للفهم التاريخي؟ إن ممارسة فيبر تكفي للبرهنة على ذلك، دون أن نعرف له نظرية في هذا الموضوع.

وهذه مشكلة أخرى: تُرى هل يوجدُ تاريخ للحقيقة؟ وهذه مشكلة قريبة من تلك التي جئنا على بحثها آخر ما جئنا. فالمؤرخ في الحالين، قادر على إنشاء منظومة معقولة، خاضعة لمنطق النواظم الحقوقية، أو للفكر الحق. وفي الحالين لابدَّ له من أن يرفض شرح الحوادث التاريخية بالعقل. وليس الناظم الحقوقي إلا نموذجاً مثالياً، ينحرف عنه وجدان الأفراد دوماً، قليلاً أو كثيراً. ولذلك فإن العلاقة الحقيقية (سواء أتعلق الأمر بالرياضيات أم بالفيزياء، أم بالموسيقى) ليست هي أيضاً إلا نموذجاً مثالياً، أي أنها أداة بحث. ونحن نفهم مباشرة كيف قيّض لأحد الناس أن يبني على مقدمات معيّنة نتيجة سليمة. ولكن إذا نحن استخدمنا هذه النتيجة كنموذج مثالي، فإن في وسعنا أن نعيشَ اختلافَ المستوى، والخطأ المرتكب، إن كان هناك من خطأ. إن الحقيقة تساعدنا على كشف الخطأ، ثم على التأريخ له. وهكذا فإنه كان يريد في التأريخ للموسيقى، أن يُتابع العقلنةَ بالاعتماد على معطيات أساسية للمشكلات، أو للمشكلة على الأصحّ، وأن يجد العوامل الاجتماعية الملائمة لهذه العقلنة، وإيضاح التطور المستقيم الاتجاه، بالتضاد مع النموذج المثالي، وملاحظة الاندفاع المفاجىء لدوافع لا عقلانية.

---

(١) - انظر الملاحظة M في آخر الكتاب.

فهل يعني هذا أن هناك تاريخاً للأخطاء دون أن يوجد تاريخ للحقيقة؟ أغلب الظن أن ماكس فيبر لم يكن ليقبل مثل هذه الصيغة. ولربما كرَّر القول: إن الحقيقة في نظر المؤرخ ليست إلا حادثاً نفسياً. وعندما يستخدم الإنسان نموذجاً مثالياً صحيحاً، فإنه يرى فيه التعبير عن طريقة التفكير المألوفة، ويجهل قيمة الحقيقة فيه. وعلى ذلك فإنه إذا كان الخطأ هو القاعدة، في عهدٍ ما، فإنه هو الذي يتَّخذ كمثال نموذجي بغية قياس العوامل الفردية أو اللاعقلانية عليه (ويذكر فيبر كمثال، خطأ الفيثاغوريين: ١٢ كينت = ٧ أوكتاف). وليس للمثال النموذجي من فوقية إلا من حيث أن قابلية فهمه أكبر. وحتى هذه القابلية الأخيرة تبدو موضوع بحث لدى المؤرخ، لأنه لايرى فيها إلا مجرّد معطى حسّي بسيط. ونحن نفهم الأخطاء بنفس القوة التي نفهم بها الحقيقة، وعلى السببية دوماً أن تؤكد الفهم.

وحقاً فإن على المؤرخ، كما هي الحال مع كل عالم، أن يؤمن بصحة المعايير المنطقية، ومباديء المعرفة، إذ لن يكون هناك من حقيقة تاريخية، بل ولا حقيقة علمية من أي نوع، من دون هذه القبليات[1]. ولكن المنطق وهو موضوع علمي، لا يخلط بالمنطق القبلي للبحث. هناك يكون واقعاً أو عادة. أما هنا فهو قاعدة. فإذا نحن نفيناه كقاعدة، تكون قد حذفنا العلم: ولايعني خلط القاعدة بالواقع إلا حذف الصفة الموضوعية عن التاريخ، لا أكثر ولا أقل. وخلال ذلك نجد أن حدود النتائج مثبتة: إذ ليس من المعهود أن يؤدّي شرح الأصل إلى حكم قيمة. فالسيكولوجيا أو التاريخ من جهة والمنطق من الجهة الأخرى يظلان مفصولين أبداً.

ولكن أيكون هذا الحلُّ صحيحاً إلى آخر المطاف؟ الواقع أنه يكفي لإعادة تكوين جزئية لعهد معين. ولكن إذا نحن أردنا أن نعيد الحديث عن تطور الفلسفة أو تطور العلم، فإننا ننظم ذاتيتنا تبعاً لتصوُّرنا للحقيقة الفلسفية أو العلمية. وبمقدار ما نقرِّر الأسباب، فإن هذا التصور يمكن أن يعتبر مجرّد حادث أو دافع. ولكن إذا نحن استخدمناه لكي نفهم الصيرورة، فإنه يعودُ فيصبحُ حقيقة. وليس فقط مجرّد مواضعة أو عادة. ولئن كنا ننظر الى الأفكار كتعابير أو انعكاسات للحياة، وإذا كنا

(١) - القبليات هي ما يقبله العقل قبل التجربة، كمبدأ السببية، أو مبدأ عدم التناقض، الخ.

نهمل قيمتها الذاتية، أفلا نكون خالفنا مبدأ الفهم؟ ذلك أن للمفاهيم الفلسفية والعلمية، هي أيضاً، دلالة ما، في منظومة الحقيقة التجريبية أو الكلية من وجهة نظر الشعور الفردي.

ترى في أي الشروط يعتبر فهم السلوك الإنساني مهيئاً للتعبير عن نفسه بأحكام قيم شاملة؟ ذلك هو على مارأينا سابقاً، السؤال الأساسي الذي يطرحه فيبر على نفسه. ولكن فيبر لم يجب عن سؤاله هذا بصراحة إلى الدرجة التي ظن معها شيلتينغ Schellting – وهو الأكثر وفاء أله بين شارحيه– أن له الحق في أن يستبعد عن المنطق، التباس التأويلات (Mehrdeutigkeit) . وأملاً بجعل تفكير فيبر واضحاً جداً. سنتبع نفس الطريقة التي اتبعناها في الفقرات السابقة، أي أننا سنعرض النظريات مع الإشارة الى المصاعب أو المشكلات التي تحاول حلّها والمذهب الذي تعارضه، دون أن نحاول تأليف نظرية هي في الواقع منسجمة جداً ولكن فيبر لم ينضجها تمام الانضاج.

والفكرة الأولى لدى فيبر التي نشأت على الأرجح من ممارسته كمؤرخ ومن اتباع مثل ياسبرز، هي أن المؤرخ يؤول سلوك أشخاصه بالاعتماد أولاً على النموذج المثالي للعقلانية النهائية (zweckrational) فيؤول باديء الأمر سلوك هؤلاء، كما لو أنه سلوك معقول، أي أننا نقبل أن من يعمل يُفَكِّر بشيء ما، وأنه يتوسل بجملة من الوسائل، بغية تحقيق غاية ما. ولكن لم هذا التأويل؟ والجواب على الأرجح لأنه محايث، أي موجود في أيّ عمل يقوم به أي إنسان: وهكذا فإن علاقات الإشارات والحركات داخل المكان، شيء يفهم مباشرة. وفي هذه الحال، يكون على «السببية» أن تتدخّل بمجرّد إعطاء معنى لهذه الفرضية العقلانية. فنحن نفهم العامل من خلال عمله. ولكن أتراه فعلاً أراد هذا العمل؟ وهل فكر حقاً في سلوكه؟ وهكذا نصل إلى المعنى النفسي الملتبس التأويل، لأسباب أخرى. ويعود فيبر هنا، الى زيمل. ففي نفس الشروط نجدُ ردودَ فعلٍ متضادة، يمكن أن تظهر، ورغبات متعارضة تتصادم في

ورغبات متعارضة تتصادم في شعور كلٍّ واحدٍ منا، ومبررات تخفي البواعث الحقيقية. أما التحقق بالسببية، فإنه يتدخل هذه المرة، تبعاً للشيما المنطقية التي حللّناها أعلاه. ونحن من الوجهة النظرية نستطيع اصطفاء الأسباب كما لو أن الأمر يتعلق بسوابق عادية، لنصل إلى أحكام احتمالية.

ولكن السيكولوجيا الجامعة Comprehensive (كالتحليل النفسي) تكتشف المنطق المحايث لصور السلوك، بعيداً عن التصورات الشعورية. وهكذا يستخلص نمط جديد من التأويلات العقلانية (أو المعقولة) التي نجد المثال الأبسط لها في أطروحة نيتشيه حول أصول المسيحية: إنها دين الضعفاء، دين الحقد. سنتكلم إذن على عقلانية سيكولوجية، أو عقلانية الأصول، بالتضادّ مع العقلانية المحايثة التي تحدّثنا عنها أعلاه. ومن المعقول أن نُعوّض عن شقائنا بالحط من شأن القيم العصيّة علينا. وفي هذه المرّة تتدخّل السببية، للتحقق من علاقة معقولة، سهلة الفهم، تظل بديهية حتى ولو لم تُقابل، في حالة معيَّنة، حقيقة الأحداث. وبصورة أعم، نقول: إن نسبة السببيةَ الى العلاقات القابلة للفهم intellegible المطبّقة على سلوك الجماهير، هي مثل التأكيد الإحصائي لفرضية محتملة نفسياً.

ولنعد الآن الى هذه النقاط الثلاث بالتتابع.

ترى لم نستخدم أولاً النموذج المثالي zweckrational. وبتعبير آخر نتساءل: لم تقومُ سيكولوجية المؤرخين في الظاهر على أن نعزو الى الفاعلين التاريخيين، مقاصد خاصة غير ظاهرة؟ إن في وسعنا الإشارة هنا الى الموضوع المادي لسوسيولوجية فيبر، أي عقلنة العالم الحديث. بل يمكننا الإشارة الى فكرة زيمل. فأكثر الأفراد الذين يتدخّلون في التاريخ العام، يُجرّدون من كيانهم المشخص، ولا يظهرون إلا كحملة لهذه الوظيفة أو تلك. ولكن المبرِّر الأساسي هو، على ما أظن، من نوع ميتودولوجي. بل إن إن فيبر نفسه أشار اليه. فعلاقة الوسيلة بالغاية واضحة جداً، لأنها مطابقة للقوانين (الطبيعية أو الاجتماعية) متى قبلنا أن الفرد يختار الوسائل المناسبة لبلوغ غاية تقتضيها الظروف. وفي الوقت نفسه فإن هذا التأويل

يتقبل التعميم (النظرية الاقتصادية)، فهو يتجنب السيكولوجيا، لأن السلوك الإنساني المفهوم بهذه الصورة يبدو كمجرَّد تلاؤم (عقلاني) مع المعطيات الخارجية.

ويوسِّع فيبر، في مثال طريف هذا الاستخدام الممكن لهذا النموذج العقلاني. فلو حاولنا أن نفهم سلوك مولتكيه Moltke أو Benedie في حرب ١٨٦٦، فإن مما يهمنا أن ننشىء النموذج المثالي للمعركة على نحو ما كانت ستجري لو أن الخصمين اللذين يملكان كل المعلومات، قد عملا بطريقة عقلانية تماماً. فالفارق الذي يفصل هذه المعركة الخيالية عن المعركة الحقيقية يقدِّم لنا ما نقيسُ به الأثر الذي يعزى الى الأخطاء أو المبادرات اللامعقولة للجنرالات. وتطرح علينا هذه المعركة مشكلات تتصل بالسببية. فهي تشير الى نوع النقاط التي يجب أن يتناولها التحليل، وتوحي أحياناً ببعض الشروح (نقص المعلومات، أسباب لاعقلانية). ومن الواضح أن هذا المثال قد ارتقى مثالياً: فنحن لانبني نموذجاً مثالياً لمعركة بكاملها، وبصورة خاصة نحن لانشرح بصورة عامة، تركيباتنا. ولكن من الصحيح أننا نفهم بصورة عفوية، تلك التدابير الحقيقية عندما نقرِّبها من الصورة المثالية لما كان يمكن أن يكون، لو أن الأفراد كانوا عقلاء وعرفوا كامل الموقف.

وفي كل الأحوال فإن التأويل الغائي لايُمثِّل إلا فرضية (أي إمكانية موضوعية في الحالة الأكثر ملاءمة). وكان فيبر يكرِّر بلا كلل قوله بأن التاريخ يستخدم طريقة عقلانية، ولكنه هو غير عقلاني (أو غير معقلن). وكان البحث عن الدواعي الحقيقية يبدو أمراً لابدَّ منه للأسباب التالية: فالعمل ولاسيما نتائج العمل، لايتطابقان دوماً مع مقاصد العامل. ولكن هذا في رأيه أحد المواضيع أو الأفكار الأكثر مأسوية في التاريخ. وهو يعني بذلك هذا التناقض بين المقاصد الانسانية وبين النتائج الحاصلة. وهذا التناقض ينشأ هو نفسه عن مناقضة أساسية في الوضع الميتافيزيكي للإنسان. فالعالم وحتى العالم الإنساني ليس بسيء ولا حسن. وهو لايبالي بقيمنا ويخضع لحتمية مطلقة عمياء. ومن جهة أخرى فإن النموذج العقلاني

المنظور إليه كشرح للأصل، ليس بالبداهة، إلا فرضية. ثم إن العقلانية الخارجية يمكن أن تكون عارضة، ولا شيء يبرهن على أن الفرد قد فكر طويلاً بسلوكه، الخ...

وفي هذه اللحظة يعتمد المؤرخ على السيكولوجيا من جهة أولى، ثم على المحاكمة السببية. وقد ذهب فيبر أولاً، على نحو ما فعل ريكيرت، الى أن السيكولوجيا حتى في هذه النقطة، لاتقدِّم للمؤرخ إلا القليل من العون. وقد تكفي حكمةُ الأمم لتأويل وجود البشر... ولما كان يهتم أكثر فأكثر بالمدارس الجديدة، في علم النفس، فإنه صار يُلحّ بعد ذلك على الخدمات التي كان يمكن أن تقدِّمها السيكولوجيا المرضية، والتحليل النفسي (الفرويدي طبعاً) للمؤرخ عندما يتعلق الأمر بفهم الأفعال، لا في تتابعها المشخّص، ولكن من خلال بواعثها.

غير أن السيكولوجيا كانت تبدو له غير مؤكدة. فنحن نريد معرفة أسباب عمل ما، ولكن ذاك الذي يعمل لايعرف هو نفسه دوماً لماذا يتصرَّف بهذه الصورة أو بتلك. وأنى لنا أن نميِّز بين تبريرات المعنيين بالأمر، وبين الدوافع الأصلية؟ وأكثر من ذلك أن الفعل نفسه، يمكن أن يصدر عن بواعث مختلفة. فإذا وجد من يظن أنه يأخذ العبرة من الماضي للمستقبل، أو من يستخدم تأويلاً عاماً ليتحقق منه في حالة خاصة، فإن حظر الوقوع في الخطأ كبير. فالإنسان نفسه فريسة لرغبات متناقضة والأشخاص المختلفون لايقومون بالردّ نفسه على الموقف الواحد، الخ. وعن ذلك تنشأ النتيجة التالية: إن على المؤرخ عندما يتعلق الأمر بسلوك فردي، أن يلاحظ السوابق كما لو أن الأمر يتعلق بحادث تاريخي لاعلى التعيين (أي مواكبة المعلومات حول سلوك الشخص وتقريب العمل المبحوث فيه من أعمال شبيهة به، وأعمال الشخص نفسه الخ). ولكن عندما يتعلق الأمر بسلوك الجماهير فإن التأويل لايصحُّ إلا بالرجوع الى الوراء بالنسبة لكل فرد ولكل حالة ستأتي. وليس له إلا صحة احتمالية. ويجب التحقق منها عن طريق الوقائع وحتى بالاحصاءات إن أمكن.

وحتى هذه اللحظة نظل لانفهم إلا الطرائق العقلانية: وتأتي الوقائع فتكشف لنا الدوافع الأخرى، وعندئذ نخلص بالمقارنة مع النمتوذج المثالي من جهة أولى، وبمساعدة المحاكمات الاحتمالية، من جهة ثانية، إلى تحديد مالها من نُجع. والواقع أن فيبر لم يشك قط في أننا قادرون أيضاً على فهم الأساليب اللاعقلانية (بمعنى أنها غير مطابقة لنموذج العقلانية النهائية. .) وأولاً نحن نفهم تماماً سلوكات عقلانية ذاتياً، وغير عقلانية موضوعياً: في كل الحالات التي تكون فيها علاقة الوسيلة بالغاية معلّقة بتصورات غير معقولة (سحرية أو دينية)، وي كل الأحوال التي يستند جمع الوسائل فيها الى معارف غير صحيحة. ثم إننا نفهم أيضاً علاقات ليست معقولة أبداً، بمعنى العقلانية الغائية، وليست أيضاً مما يمكن تشبيهه بالدوافع اللامعقولة، أو بردود فعل آلية: ولنقل بصورة عامة، كلُّ مجال السلوك الذي يتقصّاه التحليل النفسي، والسببي هذه المرّة - إذا تعلق الأمر بسلوك شخص واحد وحده - إنما يقوم على التحقق من الفرضية. وإذا تعلّق الأمر بكثيرين، فهو يقوم على التأكد من تقابل الوقائع، أو مطابقتها للتأويل.

ويتيح لنا هذا المذهب doctrine في الفهم أن ندرك المعنى الذي يهبه فيبر لنظرية الاقتصاد: فما القوانين المزعومة في الاقتصاد الكلاسيكي إلا نماذج مثالية. إنها توضح ما يمكن أن يجري في السوق إذا افترضنا أن الباعة والمشترين يتصرفون بصورة معقولة تماماً، بغية البيع أكثر ما يمكن بأرخص الأسعار، بالنسبة للمشترين. ولهذا النموذج المثالي تلك الوظيفة المزدوجة التي أشرنا إليها أعلاه، أي تقدير تأثير العوامل اللامعقولة (كالهلع في البورصة) وفهم السلوك، في الحالة التي يكون فيها مطابقاً للنموذج المثالي. أما الطريقة النمسوية للفائدة الحديَّة فإنه لم يجد لها صلة بالسيكولوجيا: وما من قانون للإرتواء يملك شرح توزيع الموارد بين مختلف المشتريات المـمكنة التصورّ. ولكن في وسعنا أن نحاول إنشاء الأحداث التي يمكن أن تحدث، إذا تصرّف كلُّ الأفراد تصرُّف تاجر يقارنُ باستمرار بين (الـ (من) والـ (إلى) أي بين ما له وما عليه، قبل أن يتخذ أي قرار. وهكذا تزاح كل الاعتراضات المبتذلة

والسطحية ضدّ اللاواقعية ذات السمة المجرّدة للنظرية الاقتصادية، والسخريات السهلة حول «الإنسان الاقتصادي Homo œconomicus»، والتضاد بين الرغبات اللامعقولة للناس الأحياء، وبين الكائنات الوهمية التي ينشئها العلم. ولكن تسقط في الوقت نفسه كلّ مدّعيات الاقتصاد: إما في إدخال الحقيقة كلها في شبكة من القوانين وإما في استخراج بعض ما ينبغي عمله في إطار العلاقات النظرية (كالمبادلة الحرّة). وتستطيع النماذج المثالية المعهودة في العلم الاقتصادي أن تقدّم خدمات كبيرة بالمقدار المتناسب مع صحة تركيبها، ولكنها ليست بغايات المبحث ولا بقواعد للسلوك.

وكذلك فإن من الممكن، وقد بلغنا النقطة التي وصلنا اليها من البحث، أن نضع الخطوط الأولى لمنطق علم الاجتماع. ويمكن القول، بصورة عامة، إنه شبيه بما قيل عنه في مجال التاريخ. والشيء الذي يتغيّر هو فقط، ذلك الهدف الذي يضعه الإنسان نصب عينيه: ففي إحدى الحالات يريد الإنسان شرح بعض الأحداث، وفي حالة أخرى يريد إنضاج علاقات عامة. ولكن لشرح المفرد وإنشاء العموميات، نفس المنزلة، من حيث أن الطريقتين متآزرتان، إذا نظرنا إليهما بشيء من العمق. فالقواعد وسائل لابُد منها للاستقصاء التاريخي، كما أن على عالم الاجتماع إذا أراد اكتشاف القواعد، ألا يجهل الحوادث العرضية، ولكن عليه حذفها بقدر الإمكان أيضاً، بالاعتماد على محاكمات احتمالية.

وأدقّ من ذلك أن نقول: إن كل السمات المنطقية للتاريخ نعود فنجدها في طريقة علم الاجتماع. وفي البداية، نجد الاصطفاء بحكم القيم. وإنه لوهم غريب لدى علماء الاجتماع أن نظن أنهم يتجنّبون القرار الذاتي للمؤرخين، عندما يبحثون عن القوانين. فالمفاهيم التي يستخدمونها، وبالتالي تلك المجموعات التي ينظمونها إنما تُشتقّ من الأسئلة التي يطرحونها على مادتهم. فعلم الاجتماع «جامع ـ Comprehensive» كالتاريخ. ووقائع الطبيعة والحوادث الفيزيولوجية أو البيولوجية، (كالوراثة مثلاً) وردود الفعل الإنسانية اللامعقولة، هي الشروط أو «الظروف»

المرافقة للفعل المعقول. ويحيط عالم الاجتماع علماً بهذه العوامل الخارجية للسلوك من حيث هي معطيات. إلا أنه يُركِّز انتباهه بقرارٍ حرّ، على مجال الطرائق المعقولة. ولما كان عالم الاجتماع حريصاً على الفهم، فإنه يرى أن كل هذه الوقائع التي يدرسها مما يمكن ردّه مبدئياً، إلى أحداثٍ تقع في الشعور الفردي لطائفة من الناس (إذ لا يفهم الإنسان إلا الشعور. وما من شعور إلا وهو فردي). وكالمؤرخ، يحتاج الباحث الاجتماعي إلى نماذج مثالية. وبدلاً من النموذج المثالي لفرد تاريخي ما (أو لنقل قراءة تاريخية -كالرومانطيقية) نراه يلجأ الى نماذج مثالية عامة (كالبيروقراطية). ويعزل سمة عامة من عدد من الفرادات التاريخية. وهنا تظهر الوحدة العميقة لكل أنواع النماذج المثالية، أي المفاهيم الخاصة بتأويل السلوك الإنساني. ثم إن السوسيولوجيا تريد أيضاً أن تصلَ السببية بالفهم. ونحن نعرف أن قواعد السوسيولوجيا (أي التتابعات الكثيرة الوقوع) هي في الوقت نفسه قابلة للفهم، لأنها توضح الأسباب التي تحمل الإنسان على الفعل، وفي الوقت نفسه نراها مطابقة لمعايير السببية، إذ لابدّ من التحقق منها، بقدر الإمكان، عن طريق الاحصاءات، وبالوقائع دوماً. وهكذا فإن قانون غريشام[1] ليس بديهياً فقط، بل إن الإحصاءات تبرهن على أن السلوك الفعلي، يتطابق مع العلاقة النظرية إلى حد كبير. وفي كل الأحوال فإن القواعد أو النماذج المثالية، لاينبغي أن تكون بديهية (أو مفهومة مباشرة) فقط، بل يجب أن نبرهن باستمرار على أن الناس الذين يظن أنهم يفهمون، كانوا يعملون فعلاً كما يشير النموذج الى ذلك، أو طبقاً له. ويصحّ هذا الإقتضاء المزدوج، أي «سلامة الدلالة» و «الوضوح السببي» على كل المستويات والدرجات وفي كل لحظات البحث، كأن السببية بمعنى ما، صفة ذاتية أو داخلية للفهم. وهي تقتضي التطابق بين العلاقة التي فكّر بها المؤرّخ وبين مجريات الوقائع.

---

(١) - ومؤدى هذا القانون أنه إذا وجدت عملتان في السوق، واحدة حسنة يقدّرها الشعب، وأخرى سيئة فإن هذه الأخيرة تطرد الأولى.

وسيكون علينا بلا ريب الشيء الكثير مما يجب جلاؤه. فما هي، على وجه الدقة، قواعد (أو قوانين) علم الاجتماع؟ وكيف نجمع بين إمكان ردّ كلّ الحوادث الاجتماعية إلى أحداث فردية، أو (بين فردية) وبين الإعتبار الضروري للمجاميع ensembles والحقائق الجمعية؟ وما هي نماذج السلوك التي تُعتمد لإنشاء النماذج المثالية؟

وسنقف فقط على هذا السؤال الأخير، بغية إتمام العرض السابق لنظرية الفهم. والحق أننا تركنا عمداً تلك التمييزات العامة التي طرحها فيبر في المقدمة إلى السوسيولوجيا. فهو يستعير من ياسبرز ذلك التمييز بين الفهم السكوني statique والفهم التوليدي génetique الذي يصبح اسمه بلغته «الفهم الحالي» والفهم بالأسباب motifs أو البواعث، فأنا أفهم الآن أن هذا الفرد الذي يدير الزرّ، يريد أن يفتح الباب، وأن هذا الذي يضرب جذوع الأشجار يريد الحصول على الحطب. وأنا أفهم هذين الرجلين «بالبواعث العقلية» إذا علمت أن أحدهما يريد الدخول الى الغرفة ليأخذ منها شيئاً ما، وأن الآخر يكسر الحطب، إما تهدئة لنفسه أو من أجل أن يربح آخر الأسبوع أجراً ما. ولكن هذا التمييز يبدو نسبياً جداً: فحسب نوع المؤول والمعلومات السابقة تبدو العلاقة نفسها إما حالية أو آنية وإما معللة. ولو أنني نظرت الى مجموع عمل الحطاب، لكان في وسعي أن أفهم الآن كل سلوكه الذي يضمُّ هكذا كل ما كان من قبل سبباً أو باعثاً.

ومن جهة أخرى فإن فيبر يميِّز أيضاً بين فهم عقلاني «وبين «إعادة انتاج عاطفية»، كما لو أن طريقة الفهم تختلف طبيعة، تبعاً لأمر العقل أو العاطفة. وفي الواقع كلما تعلق الأمر بقيم أو بغاية نهائية فإن فهمنا يتضاءل بنسبة اختلاف الآخرين عنا. ولكن الباحث الاجتماعي، من جهة أخرى، يستطيع على ما يبدو، أن يفهمَ دوماً سلوكَ أي إنسان بالاستناد الى هذه القيم أو تلك، أو هذه الغاية أو تلك. ومن هنا تنشأ نماذج مختلفة من التحديد النفسي، ولاسيما ما كان تضاداً أساسياً بين العقلاني وغير العقلاني. فالحطاب محدّد السلوك بسبب عقلاني. أما الذي يضرب

غضباً أو تهدئه لانفعاله، فإنه يتصرَّف بصورة غير معقولة. والحقيقة أن المثال غامض. ذلك أنه سواء أن يصدرُ السلوك عن الغضب أو عن الاستثارة، لأنه في الحالين معقول. وعلى ذلك فإن التضاد يتعلّق فقط بالطريقة العقلانية أو اللاعقلانية لتحديد الغايات، وبالطبيعة النفسية للدافع (أو الاندفاع impulsion). وأخيراً هل يمكن حقاً أن يتم تحديدُ الغايةِ بطريقةٍ عقلانية؟ وهناك التباسات أخرى في نماذج السلوك الأربعة التي يعرضها فيبر في سوسيولوجيته[1] فلنكتف بالإشارة الى مصادر الإلتباس.

عندما يريد فيبر أن يحدِّد مجال ماهو ممكن الفهم «Comprehensible» نراه يخلط وجهات نظر مختلفة. وسواء أكانت أسباب العمل شعورية، أم غير شعورية واضحة أم غامضة، فإن هذا لايستتبع العقلانية أو اللاعقلانية في السلوك: فهذا السلوك يمكن أن يحمل عقلانية محايثة له، أو ذاتية فيه، من جهة أولى، أو عقلانية، بالاعتماد على بعض الدوافع اللاشعورية، من جهة أخرى. وكان ينبغي أن نميِّز بوضوح ما للعمل من معنى، وأن نعرف درجة الشعور به القليلة أو الكثيرة، ودرجة تفكير صاحبه فيه. فاللاشعور يتطابق مع الذي لامعنى له، فقط في الحالة الوحيدة التي تفهم فيها كلمة «اللاشعوري» بمعنى ردّ الفعل الآلي أو العضوي.

ولاتختلط «العقلانية المحايثة لسلوك ما، لامع عقلانية الحتمية النفسية، ولامع عقلانية الغاية النهائية. فحياة هارباغون» Harpagon[2] يمكن أن يقال: إنها معقولة متى قررنا لها هدفها. وهذه الغاية على الرغم من أنها مدركة بوضوح، ليست بأكثر عقلانية بالتأكيد من إرادة الشرف والحب. ولو كان علينا أن ندرس سيكولوجية هارباغون[2]، لوجدنا في أصلها دوافع لايعرفها صاحبها معرفة صحيحة، وحتمية

(١) – انظر الملاحظة L في آخر الكتاب. وبالمناسبة نقول: إن الأسباب غير البواعث. فهذه عاطفية وتلك عقلية.

(٢) – هارباغون: مسرحية لموليير، وهي صورة نموذجية للبخل.

لاتكاد تفهم. وهذه النماذج من السلوك التي يُميّزها فيبر (كالعقلانية الغائية «وعقلانية القيمة»، والسلوك العاطفي والسلوك التقليدي) تأخذ بعين الاعتبار أو تَحسب ُحسابَ العقلانية المحايثة ونوعية الغايات (ونوع اختيار الغاية) والتحتيم النفسي. أما تضاد صور السلوك العقلانية والعاطفية والتقليدية فإنها تتصل بالحتمية النفسية. ولكن تمييز «العقلانية الغائية» و «عقلانية القيمة» يشتق من نوعية الغايات، وصيغة القرار (صفاء الرؤية مثلاً أو غموضها). وهكذا نفهم أن سلوكاً ما، يمكن أن يكون عقلانياً بمعنى المحايثة، وتقليدياً بمعنى الحتمية النفسية. وهكذا نفهم أيضاً أن نظاماً ما يمكن أن يكون بيروقراطياً وتقليدياً أيضاً. وهكذا نفهم بعد كل تحليل، أن ممارسة فيبر قد تجاوزت نظريته. «ذلك أنه في الواقع، يتجاوز التمييزات السابقة، عندما يدمج الحدود الثلاثة في منظومة منسجمة، تتيح الحياة للناس، بعد اكتمال التفكير فيها جدياً (وكذلك هي الحال بالنسبة الى البروتستانتية)».

المناقشـــات

فحصنا فيما سبق، مذهب فيبر، بطريقة تكاد أن تكون إيجابية فقط، وتركنا جانباً ما كان يثور من مناقشات. ونتساءل الآن، ماهي حصيلة هذه؟ وهل تضيف شيئاً الى الفكرة التي نستطيع إنشاءها عن نظرية التاريخ هذه؟

ونلاحظ أن فيبر في الظاهر يحمل حملة عنيفة على المذاهب ذات النزعة الموضوعية objectivistes أي تلك التي تشرح طبيعة العلم بسمات الواقع. وهذا على الأقل مايقال عادة عن المناقشات التي كانت تملأ مقالات الـ Wissenschaftsleh-re. ولكن المشكلات الحقيقية تظل وراء هذا القلق في الطريقة.

ولنقف أولاً عند مشكلة الحرية. ففيبر يرفض حجة من يعتمدون على حرية الإنسان لتبرير أصالة التاريخ. والواقع أن المشكلة الميتافيزيكية لاعلاقة لها بالمؤرخ. فهذا، مثله مثل أي عالم آخر، يقبل مشروعية الرجوع الى الأسباب وإمكانية هذا الرجوع أيضاً، مهما يكن الرأي الذي يتبناه بصفته الشخصية حول اللاحتمية أو الضرورة. أما السلوك الإنساني فإنه يزداد قابلية للشرح كلّما بدا أكثر حرية: ذلك أن

الفعل المعقول هو الأكثر سهولة على الفهم. أما العمل اللامفهوم كلياً، فهو ذاك الذي لايستطيع أحد أن يقول: إنه حرٌّ، أي هو عمل المجنون.

ويأتي في المقام التالي، جدل فيبر معووندت. هنا نجد نوعاً آخر من الحجج. وكان ووندت يدّعي بأن السلوك الإنساني خلاق للقيم، وأن الملاحظة الوضعية قادرة على استخلاص هذه الصفة التي يتميّز بها الفعل. وبالمقابل نرى فيبر يبذل مايستطيع من الجهد للبرهان على أنه لايوجد لاتركيب ولا إبداع، إلا بالنسبة الى ذاك الذي يردُّ الوقائع الى قيم. وبتعبير آخر: لاشك أن في الصيرورة الإنسانية تنوعاً لاينتهي. ولكن هذا لايختلف بالطبيعة عن التنوّع المحسوس الذي يلاحظه إدراكنا. وإذا شئنا الصورة العامة للدحض، قلنا إنه يبدو كما يلي: ففي كل مرَّة يدَّعي أحدنا أنه يستغني عن القيم والإصطفاء في نقطة البداية في العلم، وكلّما حاولنا أن نكتشف في الموضوع نفسه، جملة الصفات النوعية للتجربة التاريخية، فإنه يظهر في التحليل الأكثر عمقاً، أننا أدخلنا القيم والإصطفاء خلسة، على الرغم من أننا حاولنا تجنبها. هكذا كان يجيب أو كان سيجيب كل المؤرخين الذين يظنون أنهم يجدون في الواقع نفسه، مفاصل العلم، ومبادىء الاصطفاء وعلاقات الوقائع ونسبها.

وينتهي نقاش فيبر ضد النزعة الحدسية إلى نتيجة مشابهة. أي الى ضرورة تحليل المعطى، حتى ولو كان هذا تجربة معيشة. ومن الخطأ القول: إن علم المفرد يكون حدسياً بالضرورة، أو أنه ليس هناك من حكمٍ مقبولٍ أو صحيح بالنسبة إلى الوقائع المفردة. وعلى ذلك فإن الاصطفاء أمر لا مناص عنه، لابصورة سلبية بحكم المحسوس اللامتناهي ولكن بصورة إيجابية بغية فهم حياة الناس.

والهدف الأخير لكل نقاش قام به فيبر، هو البرهان على نظريته الخاصة باستبعاد التصورات التي يمكن أن تهددها. فالتاريخ علم وضعي. ولكن الذين يضعون موضع الشك هذه القضية هم، آ) الميتافيزياثيون الواعون أو اللاواعون الواضحون في معارضتهم، أو الخجولون الذين يستخدمون مفهوماً متعالياً (كالحرية) في منطق التاريخ. ب) رجال علم الجمال أو الوضعيون الذين يمضون من

قبلية a.prion أنه لاعلم ولامفاهيم إلا في الكليات، من حيث أن الفرد في ذاته هو المؤَهَّل وحده لأن يُدرك حدسياً. والتاريخ جزئي دوماً لأن الواقع لامتناه، ولأن البحث يتغيّر بتغير التاريخ نفسه. وأولئك الذين يشككون في هذه الأحكام هم: الطبيعويون الذين يعلنون أن القانونَ هو الغايةُ الأخيرةُ للعلم، أو أولئك يدّعون إمكان استنفاد الواقع بالاعتماد على منظومة من العلاقات المجرَّدة: ب) والمؤرخون السذّج الذين يتخيّلون بلا وعي لقيمهم. أنهم يكتشفون في العالم التاريخي نفسه، ذلك الاصطفاء الذي يفصل ماهو مهم عما هو عرضي: جـ) وكل الميتافيزيائيين الذين يظنون أنهم قد فهموا بشكل إيجابي (أو وضعي) جوهر الحوادث، والقوى العميقة، وقوانين الكل التي تهيمن على الصيرورة، من فوق رؤوس الناس الذين يفكرون ويظنون أنهم يعملون.

ولكن هذا الرفض «للنزعة الموضوعية» لايعني إذن أولوية الأشكال على المضمون في المنطق. وفيبر لايعيد أو يكرّر، مثل ريكيرت، أنه يجب الاعتماد على الفكر الذي يعرف، بل يكرّر القول: إنه لايمكن في نقطة البدء في العلم، أن نتجنب الأسلوب الحرّ، والذاتي بالتالي. ولكن إذا نحن تساءلنا ماهي صفات العلم التاريخي المتصلة ببنية الواقع، وجدنا أن علينا أن نعدَّها جميعاً. أما العلاقة أو النسبة الى القيم، فإنها تتصل بالدلالة التي لاتنفد، للأعمال الإنسانية. ويتجدّد الفضول بضرورة تحليل الحياة الشعوري، بغية فهمها. والفهم سمةٌ نوعية من سمات علوم الثقافة. وهي تشتق من الطبيعة الخاصة للوقائع. ثم إن المفاهيم (من النماذج المثالية) حتى ولو كانت مبدئياً مما يستطاع استخلاصه من واقع غير ذي معنى، فيستجيب لشروط العلم الموضوعي للعالم ذي المعنى، (أو الدلالة) كالمفاهيم الايجابية لجملة ما، ووسائل تأويل السلوكات الإنسانية وعموميات السوسيولوجية السهلة الفهم. لكن الشيما[1] المنطقية للسببية وحدها، هي التي تبدو مقبولة في كل الحالات التي

(١) - الشيما تترجم عادة بكلمة «صورة تخطيطية، أو كلمة مخطط، ويفهم منها مخطط البحث أو مخطط برهان، الخ. ويمكن القول إنها الهيكل.

يبحث فيها المؤرخ عن شرحٍ لحادثٍ مشخّص للماضي (على أنه يجب أن نعرف ما إذا لم يكن لهذه الشيما وزن خاص عندما يتعلّق الأمر بالفعل الإنساني، كالتعارض بين القصد وبين الوسط، وبين العمل ونتائجه).

وحقاً فإن فيبر كان يقف ضد نظرية موضوعية كنظرية ديلتاي. ولكن أيمكن القول: إنه من أنصار ريكيرت، في الحين الذي يستخدم فيه الفكرة الأساسية التي يستعيرها من هذا الأخير ولكن بقصد مناقض؟ إن أساس الموضوعية يصبح مبدأ الذاتية وتضييق حدود العلم، أي ماهو في آخر الأمر مبدأ حرية رجل الفعل.

٢ – فلسفة الإختيار

تُرى ايردُّنا المنطق الذي أتينا على عرضه، كمنطق زيمل أو ريكيرت، إلى عقيدة شخصية بحيث يظهر هو أيضاً كتعبير عن مذهب أو عن موقف أو عن فرد؟

إن من الممكن مجابهة منطق فيبر بممارسته كمؤرخ وعالم اجتماع، وبنظريته في السياسة وتصوّره للعالم. وندع المجابهة الأولى جانباً[1] لأنها ستكون شديدة التعقيد، وتقتضي أننا نعرف أعمال فيبر. وسنشير بسرعة (لأن الموضوع سهل) إلى التآزر بين هذا النقد وبين فلسفة السياسة وفلسفة الحياة.

إن استحالة البرهان على أحكام القيم تقع في صلب تفكير فيبر، وتستند الوحدة بين العلم والعمل إلى هذا التأكيد الأساسي الذي يسمح بالتعاون لأنه يبررٌ التمييز.

وهناك أصل مزدوج نظري وعملي، للجدل الذي يثيره فيبر ضدّ تسلّل أحكام القيم الى البحث الموضوعي. ذلك أنه كان يريد معرفة حيادية وسياسة تبنى على الإرادة. والعلم نفسه يجعل حرية القرار ضرورية شريطة ألا يخرج عن اطار الموضوعية. وعلى العلم أن يحترم هذه الحدود كي يتسنى له تجنب عشوائية الميتافيزيائيات. أو الانحيازات العاطفية.

---

(١) – انظر النوطة M في آخر المجلد.

ونحن نترك جانباً معنى جدل فيبر في تاريخ العلم الألماني، ونريد أن نبيّن فقط لِمَ كان العلمَ الموضوعي على نحو ما حدّدناه، لا يتقبل فرض أي سلوك.

إن العلم جزئي. وليس هناك من صيغة تعيّن سلفاً حركات المجموع. ومامن مستقبل محتوم، حتى إن القوانين تعبّر عن تتابعات كثيرة الحدوث (بين أنواع عديدة من الحوادث الاجتماعية وبين موقف إنساني ما، أو بين نتيجة ما)، لا عن تتابعات ضرورية. وليست اتجاهات التطور التي نفخر بأننا أدركناها، إلا شيماوات نموذجية تدع مجالاً، في الأشياء، لا مكانات أخرى بالنسبة للناس من ذوي الإرادات المختلفة. لكن الحتمية تستدعي الحرية، والجبرية تستدعي الاستسلام.

ولنذكر بصورة خاصة بأن الحتمية الاجتماعية وحتى حتمية الاقتصاد، ليست بالأمر الذي يعلو على السلوك الإنساني أو يتجاوزه. وليست بالشيء الذي يقارن بالجدل الهيغلي الذي يَخفى قانونُه على وعي الأفراد. بل إن الجدل الماركسي - على الرغم من أنه يمكن أن يصبح واعياً - ذو أصل وطبيعة تتجاوزان الأفراد. وبالعكس فإن سوسيولوجية فيبر لاتعرّف مبدئياً إلا جملاً تقبل الردّ الى مجاميع أحداث فردية. وعلى ذلك فإنها تقع مباشرة على مستوى مشكلات العمل، كما تطرح نفسها على الفرد وحده. وصحيحٌ أن في كل لحظة من التاريخ، معطيات واقعية، لايستطيع الفردُ أن يقاومَها بشيء. ويعلّمنا العلمُ أن نحسن الاحاطة بالممكن. ولكن لما كان فيبر يتساءل دوماً: «ماذا يجب أن أفعل؟» فإن المصالح الجمعية وحتى الوقائع الشديدة الاستقرار والكثيفة، تظل خاضعة لأحكام الوجدان. وليس صحيحاً أن النظرية الاقتصادية تبرهن على التفوق المطلق لحرية التبادل على المذهب المناقض. ولكن حتى إذا فرضنا أن البرهان قد قُدِّم وتمّ، فإن الفرد يظل صاحب الحق في تفضيل مصلحته، أو تفضيل قيم أخرى على وهم الاغتناء الجمعي. وما من أحد يرغمه الحق le vrai على تضحية نفسه لحساب أفكار تتجاوزه.

وفي الوقت نفسه، فإن علم الثقافة شيء لابدّ منه للفعل. فهو يطلعنا على النتائج التي نشأت في الماضي، وعلى القرارات الإنسانية، والصلة المنتظمة بين نوع

ما، ونوع مقابلٍ من الأحداث. ولكن السياسة فن للسلوك. وإذا نحن شئنا بلوغ بعض الأهداف فلا بدَّ من تعيين الوسائل المناسبة. والعلم وحده هو الذي يستطيع إطلاعنا على النتائج المتوقعة لأفعالنا، بعد معرفة الظروف التي يجب علينا التدخل من خلالها. ويعمل رجل الفعل في عالم الناس. ولكن إذا هو أراد العمل بصورة معقولة، وإذا شاء أن يكون هو المسؤول عن النجاح أو الإخفاق، لا عن مقاصده وحدها، وجب عليه أن يَحسُبَ حسابَ ردود الفعل الاجتماعية المتوقعة، كمهندس مقاومة المواد. وبتعبير آخر، ما من علمٍ يستطيع أن يعرضَ علينا ما نريده. ولكن إذا نظرنا الى نتائج العلوم في مجموعها بصورة نظرية، وجدنا أنها تطلعنا على الوسائل التي يجب استخدامها لتحقيق غايات اخترناها بحرية، كما تطلعنا كذلك على الآثار الجانبية للوسائل التي لابدّ منها، وعلى الثمن الذي علينا أن ندفعه لإحداث. التغير الذي نتمناه.

ولنضف أن العلم لن يعلّمنا بهذا القدر دوماً. وذاك أقصى ما في وسعه أن يفعل. أما الفعل، في الحقيقة، فإنه يتنامى في التاريخ، وتبقى المواقف أو الأوضاع كلها فريدة. ويتجاوز فيبر المناقشات المألوفة حول مايقال من تعابير مثل: «كل شيء يتكرّر» و «كل شيء جديد دوماً» أو «ما من شيء إلا وهو جديد». وحقاً فإنه كان يقبل فيما يتصل بالسياسة الخارجية لألمانيا، بوجود «بعض الثوابت» الناشئة عن الجغرافيا، أو عن بعض المعطيات الثابتة نسبياً للديبلوماسية الأوروبية. ولكنه لايسعنا أن نستخلص منطقياً من هذه الثوابت ذلك القرار الذي يتّخذ، في لحظة معيّنة، لأن الظروف فريدة دوماً، وأكثر من ذلك أن تطورّ الكل يؤدّي الى مجاميع تتجدّد بلا انقطاع.

إن العلم يجعلنا نعرف ماذا في وسعنا أن نفعل لا ما علينا أن نفعل. وهو يكشف لنا عما نريد. وفي وسعه أن يرغمنا على أن نشعر شعوراً واضحاً بالغاية التي نتابعها، وبأسباب تفضيلاتنا. وبدلاً من الصيغ الغامضة، والرغبات العاطفية نراه يحملنا على التعبير بأحكام منسقّة ومنسقة - أي بأحكام وجود وأحكام وجوب- عن

موقف ربما كانت التقاليد أو الغريزة قد أوحت به إلينا أكثر من الفكر وحسن التأمل. تُرى كم من المناهج السياسية تبقى قائمة بعد هذا الاختيار المزدوج، أي بالتنسيق الواضح وبالمجابهة مع الواقع؟

إن مثل هذه السياسة يجب أن يسمىّ، على مايبدو لي، باسم «سياسة العقل» أو باسم سياسة الحتمية والحرية. وطبيعي أن الفرد يُدخلُ فعلَه وتأثيره في نسيج العلاقات السببية، إذ أن هذا الفعل هو أيضاً عامل ناجع. وإذا كانت الحتمية إنسانية وكانت مصنوعة من ضرورات جزئية يتشابك بعضها مع بعضها الآخر، فإن الفرد يرى أن المجال المفتوح لمبادراته قد حُدَّ منه، ولكنه لم يلغ. فهو يستخدم الحتمية، بدلاً من أن يكون عبداً لها. والإنسان هو الذي ينظم التجربة الاجتماعية رجعياً re-retrosospectivement سواء أكان الميتافيزيائي يحكم على القرار السياسي أولا يحكم، بأنه محتوم، فإن هذا قليل الأهمية هنا، إذ أن هذا القرار يظل حراً أمام حتمية التاريخ والعلوم الثقافية.

ويجب أن نضيف الى مشكلة وحدة العلم والسياسة (بالفصل المطلق أو بالتعاون الضروري)، وحدةَ الاهتمام وتشابه الأسلوب. فالرجل السياس يحدِّد غاياته بحريّة: ولكن هذا الاختيار للقيم يُوجهُ العلم التاريخي. فيصطفي المؤرخ وقائع الماضي تبعاً لمصالحه الآنية. وعلى ذلك فإن العلم يرغم الرجل السياسي على تحليل إرادته الخاصة. وهكذا فإن المؤرخ يوضح المثل العليا التي عيشت بغموض في كائنات مضت الى رحمة ربها. ويحلّل العلم أفعالَ الناس، وما ينشأ عنها فعلاً، مع كل الانتباه الى الكشف عن تناقضات المقاصد والنتائج. ويحاول السياسي أن يتنبأ بنتائج عمله، بغية استخدام الحتمية، من أجل بلوغ الغايات التي يريدها. فالاصطفاء، وتكوين الموضوع والسببية وكل إجراءات العلم وأساليبه ليست إلا ترجمة أو قلباً لأسلوب ما من أساليب الحياة.

ولكن نعود مرة أخرى إلى أحكام القيم، لكي ننتقل من نظرية السياسة الى الفلسفة الكلية. ونقول إنه ليس هنالك علم لما يجب أن يريده كلٌّ واحد منا. ومن

جهة أخرى، ليس هناك من فلسفة يمكن أن تقرّر لجميع الناس، تراتباً صحيحاً للقيم[1]. فشروط الحياة الأخلاقية تفرض على كل واحد، واجب اتخاذ القرار لوحده دون أي شاهد على ذلك غير ضميره.

وحقاً فإن الإنسان يصطدم من جميع الجهات بمناقضات أساسية لايتغلب عليها إلا باتباع شيطانه. والسياسة محكومة بالطباق[2] بين «أخلاق المسؤولية وأخلاق الإيمان (أو العقيدة). فإما أن نحاول التنبؤ بنتائج أعمالنا والانتصار على القدر بالقدر الممكن، وإما أن ننقاد الى أوامر الوجدان وندع لله أن ينفذ مشيئته. ويملك كلٌّ من هذين الموقعين نفس القيمة الأخلاقية. والأختيار أمر لابدَّ منه. وحقاً فإن الظروف لاتفرض دوماً مخالفة المبادىء. لكن الواقع غير معني بمقاصدنا الروحية. فإذا نحن أبينا سلفاً حكم الجبرية فإنه يجب قبل كل شيء أن نحسب حساب نجع الأعمال، لاحساب نوعيتها الأخلاقية.

ومن الأمور المتناقضة أيضاً، تلك التعاريف التي يقدّمها كلٌّ منا لمعايير السياسة. فهل تكون العدالة في توزيع الخيرات، تبعاً للكفاءة، أو في التعويض عن «اللامساواة الطبيعية»؟ وهل يجب علينا أن نفضّل تنامي نخبة ما، أو أن نفضل المساواة؟ ثم إن في كل المفاهيم العليا كالحرية والمساواة أو العدالة، تناقضات لامجال للتوفيق بينها، كخصومات الأفراد أو الصراع بينهم بين المجموعات وكذلك قل عن الحياة الأخلاقية. فقد يكون الهوى الخالص في نظر بعض الناس هو القيمة العليا، وقد يكون في رأي الآخرين طريقة في احتقار الآخرين، وتجاهل قيمة الإنسان والعقل.

ونقيضة أيضاً إذا جوبهت الأخلاق بالسياسة. والأخلاق فيما يرى فيبر، هي الآمر اللاشرطي الذي أثر عن كانط، أو هو الموعظة التي ألقيت من فوق الجبل. غير أن معاملة الإنسان الشبيه بك، كغاية لاكوسيلة، وصيّة يصعب تطبيقها تطبيقاً كاملاً،

---

(١) – وعلى كل حال، فإن فيبر قد فكر دوماً وكتب مايعني أنه لا يقبل مثل هذه الفلسفة.

(٢) – الطباق، كلمة ترجم بها الدكتور عبد الكريم اليافي (الجامعي والأكاديمي) كلمة antithèse (أي النقيض باللغة الدارجة).

في كلّ سياسة مشخصة (حتى ولو وضعنا لأنفسنا كغاية عليا تحقيق مجتمع يصبح فيه هذا القانون - الوصية، حقيقة واقعة). فالسياسة، بالتعريف، تؤلف بين وسائل متعددة وتحسب النتائج. ولكن النتائج هي ردود الفعل الإنسانية التي ينظر إليها كحوادث طبيعية، والوسائل هي أيضاً جزئياً على الأقل، أفعال إنسانية انحدرت الى مستوى الأدوات. أما أخلاق المسيح، أي «قَدِّم له الخدَّ الأيسر» فإن فيها انتقاصاً للكرامة إذا لم تقل إنها قداسة. ولا مكان للقداسة في حياة الجماعات.

إن السياسة في جوهرها لا أخلاقية لأنها حلف مع القوى الجهنمية، ولأنها صراع من أجل السلطة، ولأن السلطة تعود الى العنف الذي تحتكر الدولة استخدامه المشروع. ويجب التعميم. فنحن نكتشف تناقضات أخرى. متى قارنا بين الدين والوجود الزمني، كوجود النظام الاقتصادي مثلاً، وبين الحب والدين والحياة الأخلاقية شبيهة بالمجتمع الهندي في طبقاته المختلفة: لابدّ إذن من أن توجد صور أخلاقية مستقلة، بقدر مايوجد من طبقات منفصلة بعضها عن بعض.

ويمضي فيبر الى أبعد من استقلال هذه الدوائر، إذ أن هناك ماهو أكثر من تنافس الآلهة. هناك صراعٌ لارحمة فيه. فقد يكون هناك شيء جميل لأنه لاأخلاقي (لاعلى الرغم من أنه غير أخلاقي). وينشأ هذا التعدّد في الآلهة ضرورة الاختيار. إن معنى أن يكون الإنسان إنساناً هو أن يختار الهه بحرية. والحياة سلسلة من الاختيارات النهائية التي يختار بها الإنسان مصيره.

والخلاصة إن لدينا ثلاث نقائض أساسية. بين الواقع والقيم (كالتعارض بين السيكولوجيا والمنطق على سبيل المثال)، داخل كل حلقة (بين مختلف التعاريف الممكنة للقانون الأساسي) وبين الآلهة. أما ما يتصل بالتاريخ فإنه ينشأ عن ذلك استحالة كل تركيب، سواء أكان ذاتياً أم موضوعياً. فالأفراد والجماعات والعهود منعزلة بعضها عن بعض. ولهذا فنحن لانحسن فهم القيم التي لا نعتنقها. والحق أننا لانفهم حقاً، إلا العقل، حتى ولو كان متصلاً بأوامر لاعقلانية. ولا يحمي مثل هذه الفلسفة من اللاعقلانية، إلا الإيمان بالعلم الموضوعي، كما أنها تحمي نفسها من

عقلنة العالم، بالاعتماد على الفعل الحر. وهي لاتتجنب اليأس إلا بنوع من البطولة المغرقة في الزهد. ذلك أن الإنسان هنا غير منسجم مع محيطه ولا هو على وفاق مع نفسه.

ومن السهل أن نبيّن أن هذه النقائض، وفلسفة النقيضة، تتحكم في آن واحد بمنطق فيبر وكتاباته التاريخية. فلامبالاةُ العالم بالقيم ولاالحتميةُ الغريبة عن مقاصد الناس، تلك هي الفكرة الأولى في دراستَه للبروتستانتية. «علينا أن نكون أصحاب مهنة ما، وكانوا يريدون ذلك». ثم إن فصل الإنسان عن محيطه وهو موضوع ماركسي. يبدو أيضاً كذلك، لدى ماكس فيبر. ويقوم الدحض الوضعي للمادية التاريخية على بيان أن العلاقات الاجتماعية استطاعت أن تنشأ بإرادة البشر، حتى ولو أصبحت اليوم قدراً لنا. وكل ما هو دراسات حول أخلاق الأديان ينطلق من نفس المسألة: فإلى أي حدٍّ أراد الإنسان المجتمع الذي يُحكم اليوم عليه بالعيش فيه؟ ثم إن السوسيولوجيا العامة تعمِّم هذا التساؤل فكل النقائض التي أشرنا أليها تصبح مواضيع بحث: ترى كيف حُلَّت في التاريخ هذه الاختيارات الأخيرة التي تفرض نفسها على الجميع؟ وكيف ائتلفت الحتمية الطبيعية للحوادث مع الإرادات الحرَّة للناس؟ وكيف انسجمت الطبقات (بالمعنى الهندي) أو (بالمعنى الاقتصادي) أو المعنى الطبقي؟ وكيف نظم الفرد علاقاته مع الجماهير والمؤسسات؟

إن فلسفة الاختيار، هي أيضاً فلسفة التاريخ. وفيها يعبَّر عن تأويل للماضي ولزماننا أيضاً. ولم تكن الحضارة الرأسمالية الحديثة، لا نهاية ضرورية للتقدم. ولا جبرية اقتضتها الطبيعة الانسانية والاجتماعية. ويمكن القول إنها حادث عارض من حوادث التاريخ، لأنها نشأت عن مجموعة من الأوضاع الفريدة، أما اليوم فإن العقلنة في السياسة والاقتصاد، حقيقة من العبث أن نثور ضدَّها. وأما مايتعلق بالفكر فإنه قد حدث تطورٌ مماثل. ولكن العالم الحديث خائب الأمل، ولم يعد هناك مجال لأسرار الإيمان ولا لسحر الدين. وكل شيء من حيث المبدأ يبدو متعلقاً بالمعرفة. ولكن المعرفة لاتدرك جوهر الأشياء ولا قوانين الوجود. ولايزيد العلم

عن أن يكون تنظيماً وضعياً للتجربة. وبسبب من عدم الإيمان بالله. أو بميتافيزياء معيّنة، فإن العاطفة الدينية، تراجعت لتحتمي في طيات القلوب حيث تتطهر إذا صحّ هذا التعبير، إذ لم يعد لها من موضوع إلا ذاتها نفسها.

ويبدو نقد المعرفة، في الوقت نفسه، ككل هذه الفلسفة، أمراً نسبياً يعود إلى فرد معيّن أو الى عهد محدَّد. وكما كان يقول شيلر: ما الذي يجعل هذه الفلسفة عصية وحدها على هذه النسبية، في الحين الذين نحكم بها على كل المذاهب الأخرى؟ وحقاً، فإن حدود الموضوعية تظل صحيحة بالنسبة لكل هؤلاء الناس الذين يريدون علماً عن كل تأويل علوي بقدر الإمكان. ولكن التعارض الأساسي لأحكام القيم وأحكام الواقع (أحكام الوجوب وأحكام الوجود)، وإنكار كل تركيب أو كل تشويه، ليسا لا أقل ولا أكثر ميتافيزيائية من خلط المستويات الذي ينقده فيبر بحق وعنف. ثم إن فلسفة الاختيار جزئية، شأنها في ذلك شأن كل المواقف الأخرى مالم تطمع في التعبير عن وضع الإنسان نفسه. ذلك أنها هي أيضاً لاتملك الحق في الانتقال من فوضى الواقع الى تناقضات الحق. وحتى نقد الميتافيزياء لايزيد هو نفسه عن أن يكون ميتافيزياءاً. فإذا كان لها أن تكون صحيحة فعندئذٍ يجب الاعتراف بأن هناك، خارج العلم، مجالاً للحقائق.

٣ - مراجعة

لنستعد ببعض الكلمات، تلك المواضيع الأساسية التي عالجناها في هذا الفصل، أي في فلسفة الاختيار، وحدود الموضوعية التاريخية، في صورها الثلاث التي سبق لنا أن أوضحناها. ونعني بذلك حدود حتمية العودة الى الماضي أو إلى الوراء retrospective وحدود الفهم المتحقّق منه، وحدود ردّ الأحداث الى مستوى المعيش.

أما فيما يتعلق بالسببية، فإن فكرة فيبر العميقة تبدو أمراً لانقاش فيه. ولايمكن لأي حكمٍ يتعلّق بالسببية، أن يقوم إلا على تقدير دبري[1] أو لاحق للاحتمالات.

---

(١) - كلمة retrospectif الفرنسية تترجم في القاموس الفلسفي بكلمة الناظر الى الوراء (أو إلى الخلف). ولكننا اعتمدنا كلمة دبري، المأخوذة من كلمة الدبر أو الخلف.

ولكن فيبر لم يحلّ بصورةٍ صريحة، جملةَ المشكلات التي توحي بها الشيما المنطقية (أي الصورة التخطيطية المنطقية) ولا هو أوضح مدى وحدود سببيةٍ تُفهم بهذه الصورة. وسنحاول في مكان آخر أن نتابع التحليل.

ويُتَصوَّر الفهمُ لدى فيبر، كما لو أنه لمح saisie لعلاقات مقبولة عقلياً: وحتى إذا تعلق الأمر بحوادث نفسية، فإن الفهمَ ليس، في الجوهر، ان نعيش من جديد ماوقع سابقاً، بل أن نعيدَ إنشاءه (إنشاء الماضي التاريخي). وصحيح أننا نُصْحبُ أحياناً تركيباتنا العقلية بشعور بالبداهة، لابل بشعور متعاطف يبلغ بنا حدّ التوهم بأننا نشارك في حياة الآخرين. ولكننا دوماً نستعين بنماذج مثالية. وفي هذا تتم الوحدة العميقة لنظرية النماذج المثالية، إذ أننا نفهم الآخرين دوماً، بالاعتماد على علاقات معقولة rationnelles.

ولقد لقينا وأشرنا هنا وهناك، إلى بعض الصعوبات في نظرية الفهم. والشيء الأساسي هو أن نحدّد معنى التحقق السببي. إذ يجب أن نحلّل الدور الذي تقوم به، في الواقع، تلك السببيةُ في أبحاث فيبر. ولكن إذا تعلق الأمر بالبروتستانتية مثلاً - عندما يتم تأويلنا لصورة حياة كاملة، اعتماداً على نظام ديني وأخلاقي - فلا مجال عندئذ للبحث عن التحقق اللاحق من السبب (ذلك أن لدينا عندئذ مشكلة أخرى، تقومُ عندما نريد أن نعرفَ أي العناصر في البروتستانتية كان هو الأنجع في الوصول الى الرأسمالية. والحاجة الى السببية تعني فقط أن على التأويل أن يعيدُ التفكيرَ مرة ثانية في الناس، على نحو ماكانوا وعلى نحو ماعاشوا. وهذا اقتضاء بديهي داخلي لكلّ تأويل. وهو مختلف عن السببية الخارجية واللاحقة للفهم، ويقوم على فرضيات ومحاكمات كبيرة الاحتمال.

والفكرة الأكثر تميزاً، والأدعى الى النقاش، لدى فيبر هي فكرة ردّ الواقع كله الى حوادث نفسية. ويبدو له هذا (أو الإرجاع reduction) ضرورياً لسببين: فمن جهة أولى، ليس من الممكن أن نتحقق من العلاقة المعقولة بالاعتماد على السببية، الا على مستوى الحادث، إذ أن تتابع حكمين لقياس ما (أو مقدمتين لقياس ما) أو

الجدل الفلسفي الذي يمضي من سقراط الى أفلاطون، أو من كانط الى فيخته، لايشتمل على شرح سببي (مالم نغض النظر عن الأفكار، من حيث هي أفكار، وتعتمد على حوادث خارجية). ومن جهة أخرى، وعلى مستوى المعاني الموضوعية، كان يبدو له أن هناك كثرةً لايمكنُ الجمعُ بين عناصرها. وعلى ذلك فإن المعنى الذاتي، أمر لامحيص عنه، في تثبيت موضوعٍ، ربما غدا، لولا ذلك، ملتبساً في الأساس، (وكانت المبادىء النقدية تجعل من غير المعقول أن يوجد علم لايتخذ موضوعهَ من الواقع المعترف به، والذي يمكن التحقق منه). ونحن هنا نريد فقط أن نطرح المشكلة. فقبل أن نثبّت حداً للموضوعية التاريخية، علينا أن نتساءل إلى أي حدٍّ يكون في وسعنا موضعة (Objectiver) أحداثٍ لم تكن في الأصل أشياء بل كانت أعمالاً أو أفعالاً.

أما فلسفة الاختيار، فإن لها مغزى منطقياً (أو مدى منطقياً). فالاصطفاء عن طريق النسبة الى القيم، طريقة ملائمة للتعبير عن تكوين الموضوع، في الحالات التي يختار فيها المؤرخ لنفسه، موضوعاً جزئياً. غير أن فيبر باعتباره رجل منطق، يهتم أقل الاهتمام بالشروط التاريخية لاختيار القيم التنظيمية. وأصلاً فإننا لن نغير شيئاً فيما هو جوهري، إذا نحن ذكرنا أن هذا الاختيار يتم في التاريخ، وأنه على صلة وثيقة بالفكرة التي يكوّنها الإنسانُ عن المجتمع الذي يعيش فيه. وهي فكرة لاتقبل بدورها الانفصال عن رؤية الماضي. ذلك أن هذه الجدلية، جدلية العلم التاريخي والحياة، جدلية معرفة الماضي، وإيضاح الحاضر، أو حتى تحديد الذات، ذات نتيجة محتومة هي ضرورة القرار، أو قل على الأصح القرارات المتعددة التي يشعر الفرد من خلالها بنفسية وبإرادته. وإنه لمن الواضح أنه يمكن أن يُحلّ محلّ المفردات الكانطية الجديدة للقيم، مفرداتٌ أخرى، من دون أن نضعَ موضعَ البحث أفكار فيبر الأساسية. إن الإختيار لينشأ عن وضع الإنسان نفسه المندمج بصيرورة ما، وبمجموعة تاريخية ما، هذا الإنسان هو الذي يسأل العالم الذي يعيش فيه، كما يسأل ماضيه ونفسه. أما في حالة فيبر، فإن اختيار المؤرخ ليختلط باختيار الإنسان السياسي. والتاريخ بهذا المعنى السياسي يعود إلى الوراء.

أما في التفاصيل فإننا سنجد بسهولة مادة للنقاش. فكل النقائض anti-nomies التي يشير اليها، نقائض غير متشابهة فيما بينها، ولاهي بقابلة للمقارنة. فلا نقيضه الجمال والحق، ولا مناقضة الفكرة والواقع، بالنقائض التي لاتنحل. وفي وسع الإنسان أن يتابع في الشعور وفي الحياة، ذلك الفكر الذي يولد. ولعل صور الأخلاق لاتنفصل بعضها عن بعض، خلافاً لطبقات الناس في الهند. فإذا بدت متناقضة، فذلك لأنها عزُلت وعرُفت في عزلتها. ويمكن لكل القيم داخل عالم كلّي مراد أو معيش، أن تجد لها مكاناً على تغايرها. أما المصالحة فإن فيبر يعرفها. لابدّ إذن من أن يهبَ الإنسانُ نفسَه الهاً أعلى. وإذن فإنه تبقى أمامنا صعوبة واحدة. فهل يمكن لكلٍ ما totalité أن يبرّر نفسه، أو هل في وسع فرد ما إذا هو لم يتحرر من كل خصوصية، أن يبُرز اختياره على الأقل من وجهة نظر فوتاريخية supra - histo-rique أو فوق- فردية supra- individuel؟

وحقاً فإن شروط الفعل في أكثر الأحيان، هي كما وصفها. بل إنه يمكن القول: إن فلسفة السياسة جوهرياً هي فلسفة القرارات الآنية أو الفورية. والسياسي ملتزم ولايملك أن ينتظر الى ما شاء الله، حتى يعرف الواقع على حقيقته ويتمامها، أو حتى يعرف نفسه تمام المعرفة. وفي هذه الحال يجب عليه أن ينغلق على فرديته فلا يكون سياسياً.

إلا أن فيبر يمضي الى أبعد من ذلك. إذ أن مذهبه يصل، فيما يتعلق بالرؤى الكلية، إلى نسبية مطلقة، تُعبّر عن ريبة جذرية، تجاه كل فلسفة. فإذا كانت الخيارات كلها عشوائية وتاريخية، فإن الإنسان لايملك أي «مبرّر معقول» لهذا الاختيار، دون غيره. وصحيح أن فيبر يقبل هذه الفوضى، ولايذهب به الإدعاء الى حدّ القول بالقيمة العليا لاختياره الشخصي. ولكن هذا لايحول بينه وبين أن يُعلن صحةَّ تحليل الشروط التي يتّم فيها للناس أن يختاروا ما يختارون. فهل بالإمكان أن نعيد إدخال هذه الحقيقة الفلسفية في مذهب لايريد أن يعرف إلا العلم والإرادة؟

وتشكل فلسفة فيبر نموذجاً لفلسفة الفكر والفرد: فهل هي كافية؟ وهل يمكن

الاكتفاء بها، عندما يتعلق الأمر بالإنسان نفسه؟ إن فيبر ليس بحاجة الى تجاوزها، لأن إرادته السياسية كانت متصلة بقيمة جزئية (العظمة الألمانية).

وكانت إرادته معلقة بقيمة لانفاد لها، ولكنها مجرَّدة من كل محتوى، هي الحرية. ولما كان ماركس يريد ردَّ الإنسان الى كامل إنسانيته، فإنه كان يضع نفسه في إطار جدلٍ تاريخي موجّه نحو حقيقة إنسانية تشدّه اليها. أما فيبر فإنه على العكس، كان يتصلّب في موقف يائس، كما لو أنه يريد اختبار قدرته على الصبر wieviel ich aushalten kann ولكنه إذا أراد أن يعيد التفكير في ذاته، لاكفرد عرضي طارىء مشدود الى غايات آنية، لادوام لها، فإن عليه أن يكون قادراً على النظر الى اختياره من ناحية سلامته، وتجاوز نسبية القرار، بعد وعيه من جديد. ولكن الفلسفة هي على وجه الضبط، هذا الوعي الذي لايقضي على الصراعات التي ينسج البشر تاريخهم من خلالها، لكنه، مع ذلك، ينقذ الأفراد من عزلتهم. ذلك أن النسيبية المعقولة قد تم تجاوزها.

الفصل الخامس
مقارنة المذاهب

– مقدمة:

لقد عرضنا مختلف المذاهب محتفظين دوماً بلغة أصحابها. وأغلب الظن أن القاريء قد شعر أنه أمام عرض لنظريات، فيها من الاختلاف، بقدر ما بين أشخاص أصحابها منه. ولكن هل الأمر كذلك فعلاً؟ أو أننا، على العكس، نجد على الرغم من اختلاف المفردات، وتضاد الميتافيزيائيات، نفس المشكلات، إن لم نجد نفس الأجوبة أو أجوبة تتقابل وتتكامل على الأقل.

ولنأخذ النصوص نفسها. فماذا كان في الواقع حديث ديلتاي وزيمل، وريكيرت؟ وسنرى بعد ذلك ماذا كان حديث فيبر وخصومه.

وفيما يرى ريكيرت، فإن عمل ديلتاي يأخذ بنا الى طريق مسدودة، بعيداً عن حل الصعوبات المنطقية بعداً كبيراً. وتظل الاكتشافات عرضية وجزئية، لأن الطريقة والأساس يشكوان الخطأ. (فريكيرت يعتمد فقط على فلسفة المرحلة الثانية، أي الوحيدة السابقة لنظريته هو). وهو ينتقد أولاً الوظيفة التي تعزى الى السيكولوجيا: والحقيقة أن هذه تصبح علماً طبيعياً يمضي في اتجاه العناصر والقوانين لا في اتجاه الأحداث التاريخية. وليس موضوع التاريخ دوماً «سيكولوجيا»، بل هو يشتمل على حقائق فيزيائية ونفسية، وأخرى ذات دلالة. وهذا التمييز الحاسم بين طريقة التعميم، وطريقة التفريد، ربما غاب عن ديلتاي. أما فيما يتّصل بالفهم، فإنه قد لايكون وصل الى استخلاص أفكاره بصورة واضحة بحكم اللاتمييز بين الحادث النفسي والدلالة (أو المعنى). وإذا قلنا إننا نمضي من إشارة محسوسة الى حقيقة داخلية، فإن هذا لايعني شيئاً، إذ هل يُفهم من كلمة الداخلية معنى الروح أو النفس أو الروح الحيّة؟

ولم يشأ زيمل قط أن ينقد لا ريكيرت ولاديلتاي، بصورة مستفيضة. أما بالنسبة للأول، فإنه كان ينتقد السمة المجرّدة والشكلية لنظريات الـ grenzen. وأما مبدأ النسبة الى القيم، فإنه يطرح المشكلة أكثر مما يحلّها. وفعلاً ما هي القيم التي تصلح أساساً للإصطفاء؟ وبالجملة فإن من الواضح أن المسائل المنطقية الخالصة التي يعالجها ريكيرت لاتحرك شيئاً في نفس زيمل. وليس في الطبعات الأولى للـ grenzen، إلا بضع صفحات فقط، خصّصت للفهم، على كونه مشكلة مركزية. ثم إن منطق هذا الأخير، كان بالدرجة الأولى نفسياً، إذا صحّ مثلُ هذا القول. أما منطق ريكيرت على العكس، فإنه كان يتجه الى الاستقلال المطلق. وهكذا فإنه يكون في وسعه الجواب (كما فعل ماكس فيبر) بأن مبدأ النسبة الى القيم يكفي من الوجهة المنطقية. أما تعيين القيم المشخّصة التي يستخدمها المؤرخون في الواقع فإن ذلك بحث من بحوث السيكولوجيا أو التاريخ أو سيكولوجية المؤرخين أو تاريخ الوصف التاريخي Historiographie .

ولقد أجاب ديلتاي عن محاولات ريكيرت وزيمل الشبيهة بمحاولته هو، بوضوح كبير، في نص (لم ينشر إلا بعد موته). وهو موجود في أعماله الكاملة. ونراه يعارض الحجج الشكلية التي أدلى بها ريكيرت، والتي ترى أن السيكولوجيا علم طبيعي، ولاتنتمي الى مجموعة علوم الروح، وذلك بالكشف الفعلي عن عمل السيكولوجيا التي لا تقتصر على إنشاء قوانين، بل تحلّل الفرديات وتميّز فيها نماذج، وتستخدم الوصف والمقارنة، أكثر مما تضعُ الفرضيات. وأكثر من ذلك أن فصل التاريخ عن علوم القوانين سيؤدّي من جهة أولى، إلى عزل الرواية التاريخية للغرائب. ومن الجهة الثانية بقية العلوم، أو لنقل إنه ينبغي حلّ العلوم المنتظمة، ومعارضة وصف المجاميع، ومقارنة النماذج، بإنشاء القوانين على حين أن هذه المناهج démarches متّحدة في العلوم المشخصة.

ويذكرنا ديلتاي أنه، هو أيضاً، أشار الى أن المفرد في علوم الروح، يمكن أن يكون غايةً. وأكثر من ذلك أنه كتب يقول: إن وظيفة هذه العلوم هي أن تعمّق طبيعة

الفردية individualıté . هناك يبرز تَوَجُّهها الأصلي. ولكنه من وجهة أخرى كان يؤكد على أن من التزييف واللامجدي أن نفصل البحث عن القوانين، عن تحاليل المفرد، أو أن نريد هذا الفصل، أو أن نفصل بين علوم المنظومات وعلوم الوقائع، بل وحتى علوم النواظم وعلوم الواقع، ولن تعرَّف خصوصية العلوم المعنوية، إلا بالتآزر بين الحادث والمجموع، وبين الجزئي والعام. وهكذا فإن العالم مكلف بالسير في اتجاهين: اتجاه العمومية في العلاقات وتطور الكل الوحيد. وفي هذين الاتجاهين يتم السير الى ما لانهاية.

ثم إن التمييز بين فئتين من العلوم، الذي لايحول دون الاستخدام المشترك للطرائق الأولية، إنما يستند إلى السمات المختلفة للمحتويات وإلى الصورة المختلفة التي تُقدّم بها هذه المحتويات، كالتجربة الداخلية ومحايثة المجاميع والقيم للواقع. وفي الأيام الأخيرة من حياته قام ديلتاي بصياغة أفكار مشابهة، ولكن بتعابير أخرى، مع الفرق الوحيد الحاسم الذي يحلُّ فيه الفهم محل التجربة الداخلية تماماً.

وكان ديلتاي يأخذ على زيمل بصورة خاصة، هذا النوع من التعارض بين المادة والصورة، الذي كان يعتبره من بواقي الفكر الميتافيزيائي، إذ أن عمل المؤرخ لايقوم على التطبيق العشوائي لصورة ذاتية[1] على مادة معطاة. ثم إن إنضاج التجربة التاريخية يكتفي بابراز مفاصل الواقع: فعالم التاريخ يملك نفس المعقولية التي يتمتع بها العلم نفسه.

وفي وسعنا متابعة الحديث، فريكيرت يجعلنا نلاحظ أن عموميات ديلتاي سيئة التحديد، لأنها تجمع في إطار هذه المقولة أشياء مختلفة جداً، كالمجاميع والانتظامات والثوابت والقوانين. ثم نراه يؤكّد من جديد، ضرورة التعارضات المنطقية على الرغم من تراكيب الوقائع. ولكن ليس هناك من جدوى في متابعة الكلام في هذه الناحية. ذلك أننا قلنا ما فيه الكفاية لاستخلاص بعض المواضيع الأساسية.

(١) - صورة ذاتية تعني شكلاً ذاتياً forme subjective

ويبدو أن النقاش يتناول من جهة أولى، نسبة السيكولوجيا إلى التاريخ، أو، علاقتها به، ويتناول من جهة ثانية، أصل وصور علم التاريخ وقيمته (الذاتية أو الموضوعية). أما المشاحنات الأخرى (حول منطق القيم أو سيكولوجيتها، وطبيعة العموميات، والتمييز الذي يجب أن يُعمل به مبدئياً، أو التراكيب كواقع، ومختلف فئات الأحكام) فإنها لاتمسُّ فيما يبدو، مصاعب أساسية. وهي تشتق قبل كل شيء، من طريقة مختلفة لفهم مهام المنطق والفلسفة.

ولربما بدا الحديث السابق عقيماً وسطحياً. ذلك أن نقاط الالتقاء والصراعات العميقة لم تتضح. لابدَّ إذن من تغيير طريقة العرض. وبدلاً من تتبع النصوص علينا أن نستخلص الاختلافات، ونقاط الالتقاء إن وجدت، عن طريق المقارنة المباشرة.

ان لديلتاي وزيمل وريكيرت وفيبر رؤى مختلفة عن العالم التاريخي. ويستجيب منطق ريكيرت لتاريخ سياسي لأوروبا، أو - على ماقيل وردُّد كثيراً - لطريقة تفكير RANKE[1]. ولاينشأ هذا عن أن طريقة التفريد، تقتضي بالضرورة رؤية سياسية أو جملة متتابعة من الأحداث، أو عن أنها لا تتلاءم مع إعادة تكوين المواقف، أو التغيرات الاجتماعية والاقتصادية. إذ أن كل أنماط الوقائع يمكن أن تجد مكاناً في أطر منطق ريكيرت. وعلى الرغم من كل شيء فإن نظرية الواقع ذي الدلالة، والمجاميع والتطورات التي ينظمها المؤرخ، تتلاءم تماماً مع «التاريخ التقليدي. فتاريخ الفلسفة كأي تاريخ للأفكار، ربما بدا خارجياً بالنسبة للعلم النموذجي للماضي لأنه يتناول موضوعاً غير واقعي، بل لعله مستحيل على الموضعة موضعة تامة. وهكذا فإن ترجمة حياة إنسانية ما، وإحياء إنسان من جديد، أو مجتمع ما، قد يتجاوزان حدود الأحكام التي ربما كان فيها بعض الحقيقة.

وعلى العكس من ذلك، نجد أن نظرية زيمل تستجيب بالدرجة الأولى لفلسفة الفردية، التي هي في آن واحد موضوع العلم وذاته، ولهذا فإن عمل زيمل، لايشتمل إلا على ترجمات قليلة.

---

(١) - RANKE: (١٧٩٥ -١٨٨٦) مؤرخ ألماني مشهور.

ترى أليس في هذا نوع من التلاقي مع ديلتاي، الذي يرى أن ترجمةَ حياةٍ ما، كانت أيضاً واحدة من الصور العليا للعلم التاريخي، حتى إنه قضى كل حياته لترجمة حياة شليرماخر Schleiermacher؟ والواقع أننا هنا أيضاً، نصطدم بالتضاد بين مزاجين: فديلتاي يتصوَّر ترجمة الحياة لإنسان ما، بمثابة التاريخ لعصر أو لثقافة أو لجيل. وحقاً فإن البيوغرافيا تجهد في متابعة، أو لنقل استعادة. حياة بطلها، ذلك أن أية حياة لاتُفهم إلا من خلال تاريخها. فشلِيرماخر، مثلاً، يَهمّهُ، بمقدار ما يَجدُ فيه التأليف بين جملة مطامح مجتمعه. والإنسان لايمحي في المحيط، إذ أن هذا لايتُصور بطريقةٍ طبيعوية، كإرغام اجتماعي أو كتأثير الجمهور، أو كضغط خارجي. وهناك بين الفرد وما حوله صلة ومبادلات خصبة. وبالعكس فإن زيمل يجد أن عليه أن يعارض الفرد بالمجتمع، لأنه يتصوَّر الفرد كجوهر لا علاقة له بالزمن، كما يتصوّر المجتمع بطريقة طبيعوية: فالحوادث الخارجية وتأثير الزمن يمكنها أن تناقض المصير اللازمني للشخص. ويمكن في بعض الأحوال أن ينسجما معه. ولكنهما لايستطيعان أن يكونا شرطاً، أو جزءاً لايتجزأ.

هناك إذن ميتافيزياء مختلفة للفردية ورؤية أخرى للعالم التاريخي، ولكن يجب أن نضيف نتيجة أخرى لهذه النقائض، هي تباين الطرق. ذلك أن استعادة الماضي تعني بالنسبة لديلتاي فهم المبدأ الروحي الوحيد الذي عبّر عن نفسه، في نفس الوقت، في مختلف وجوه الثقافة. وماذا كانت روح الـ Aufklaerung. التي جاءت فلسفة كانط وشعرُ تشيلر وكتابات ليسينغ Lessing لتشير إليها؟ ومن هنا جاءت الضرورة القاضية بالأخذ والعطاء المستمرين بين الأعمال والناس، وبين الفنون والعلوم، وبين الأفكار والسياسة. وبالعكس فإن التاريخ الذي ينشيء زيمل نظريته مصنوع في الأعماق، بين مجاميع مفرداته. كتطور فن ما، وتاريخ حاكم ما، أو سياسة ما. وفي وسعنا القول: إنه لايتُصوَّر التاريخ، إلا على صورة بيوغرافية موضوعها فردٌ ما، أو جماعة ما، أو تطوّر بكامله. وهو يقبل التوسع المتنامي للأطر،

لكن أداة أوحيلة التقطيع تظل قائمة. وحتى ترجمة حياة الإنسانية (أو بيوغرافيتها) إذا لم يرد المؤرخ تثبيت حدودها، بصورة عشوائية، قد تتبدد في الطبيعة.

أما رؤية فيبر التاريخية، فإنها مختلفة أيضاً. وفي وسعنا أن تقرّبها أولاً من رؤية ديلتاي: فمدُّ التاريخ يتنامى إلى اللانهاية، مغتنياً دوماً بأعمال أصيلة. ولم ينته الإنسان قط، ولن ينتهي أبداً من استنفاد الأسئلة التي تُطرح على الوجود. لكن هذا التقريب لايسعه أن يخفي تناقضاً أساسياً. فعالم ديلتاي هو عالم إنسانية تسير دوماً على الطريق، غير مرتوية (في نظر المؤرخ على الأقل)، ولكنها في كل عصر، تتصالح مع ذاتها، إذا صحّ هذا التعبير. فالفرد يتفق مع جماعته ويتحقق أو يحقق ذاته في محيطه. أما عالم فيبر فإنه دوماً متناقض، فصراع الفرد مع المؤسسات وصراع القيم مع الواقع، ومايشبه ذلك من أنواع الصراعات، تؤلف معنى التاريخ نفسه، كما تؤلف نسيجه أو لحمته. وكان فيبر يؤكد نجع الأفكار ضدّ التبسيط المفرط الذي يهب هذه الأهمية لعامل وحيد القيمة، هو العامل الاقتصادي. وكذلك فإنه يعارض ديلتاي الذي لم يكن يرى في التاريخ، إلا الجمل المنسجمة، بتقديم صورة إنسانية ممزّقة. وهكذا فإن نتائج الإنسانية الخاضعة لحتمية عمياء، كثيراً ماتناقض مقاصد القائمين بها. وفي عصرنا هذا نجد الحرية، أي كرامة الإنسانية مهددة، أو كثيراً ماتكون مهدَّدة بالكتلة اللاإنسانية للمؤسسات المعقلنة. وعلى ضوء هذه الفلسفة كان فيبر يحلّل في الماضي حصة السببية ودور الإرادة وعمل الأفراد والوقائع الجمعية. وأخيراً نراه يجد أصول حضارتنا الوحيدة والعرضية، كامنة في القرارات الإنسانية التي تبدو بالنسبة إلينا وكأنها جبرية محتومة.

ولكن ماهي النتائج التي يمكن استخلاصها من هذه التحليلات السريعة؟ وهل يجب الاعتراف بأن النظريات المنطقية متآزرة أو ذات علاقة حميمة بتأويل خاص للعالم، والإكتفاء بمثل هذا التقريب من الصور؟ الحقيقة أن هذا التآزر السيكولوجي بين النظريات المنطقية والفلسفات الكليّة[1]، أمر لامراء فيه. لكننا

---

(١) الفلسفات الكلية totalitaires، أي الفلسفات الشاملة لكل ما في العالم، كالماركسية مثلاً.

لانملك الحق باستخلاص نتائج ريبية: فنفس المشكلات المنطقية تفرض ذاتها على الجميع حتى ولو كان كل واحد يعالجها من زاوية خاصة به. ويحلّلها بشكل آخر، بلغته هو. ومهمتنا الآن تدقيق هذه المشكلات.

لنحصِ الآن أول مانحصي، جملة مشكلات المنطقية الأساسية، التي صادفناها في الفصول السابقة؟

١ - مشكلة الاصطفاء - إن التاريخ لايحتفظ بأحداث الماضي كلّها. فما هو إذن مبدأ الاصطفاء هنا؟ وهل نجد نفس الوقائع لدى كل المؤرخين؟ وإذا كان الاصطفاء يتغير بتغير الناس والعهود، فماذا يكون معنى الموضوعية عندئذٍ؟

٢ - مشكلة الفهم - تُرى هل الحوادث التاريخية حوادث نفسيةٌ، بصورة جزئية على الأقل؟ ولما كان الأمر يتعلق بأشخاص غابوا عن هذه الدنيا، فإن أحداثهم لاتصل إلينا مباشرة بل نحن نعيد تركيبها مؤولين الإشارات، أي الوثائق المنقولة من قبل الماضي (بأوسع معاني كلمة الوثيقة). لكن تأويل الوثائق ليس إلا شكلاً خاصاً من عملية أوسع بكثير. فنحن نلمح في الحياة، كما هي الحال في العلم-أوعلى الأقل نظن أننا نلمح مايجري في مشاعر الآخرين. فكيف نصل الى ذلك؟ أبالحدس المباشر، أم بالمعرفة غير المباشرة. وما هي علاقة البعث التاريخي بحياتنا الحالية؟ وعلاقة الدلالة المفكر بها بالدلالة المعيشة؟

٣ - مشكلات العلاقات التاريخية. كلُّ علمٍ هو شيء أكثر من مراكمة الحوادث، بعضها فوق بعض، وعليه أن يصل هذه الحوادث بعضها ببعض. فهل هذه العلاقة شبيهة بالعلاقة السببية الطبيعية؟ أو بالعلاقات المعقولة التي يُقدِّم لنا المنطق والسيكولوجيا نماذج منها؟ إن في وسعنا أن نفهم الماضي الإنساني دوماً. ولكن كيف نستطيع التأكيد بأن شرحنا هو السليم والسليم الوحيد؟ إن مشكلة الموضوعية هذه، أي موضوعية العلاقات المعقولة، تبدو لنا في شكلين: فهل يتعلق الأمر بعلاقة بين حادثين؟ وإذن فعلينا أن نتساءل كيف نتحقق من صحة فرضيتنا، وندحض الفرضيات الأخرى الممكنة؟ ومن جهة أخرى فإن لكل حادث تاريخي

مكاناً في «مجموع» ما، لامعنى له خارجها؟ وكيف نستطيع إدراك هذه المجاميع؟. أو ليس هناك من حلقة مفرغة بين معرفة الجزئي الخاص وبين معرفة الجمل totalité .

٤ - الماضي والحاضر. وأخيراً فإننا واجدون في كل المذاهب نفس الصعوبة، أي تلك التي تتصل بالسمة التاريخية لذاك الذي يكتب التاريخ. فكيف يستطيع حاضر، هو نفسه جزء من الصيرورة، أن يعرف الماضي معرفة موضوعية؟ وحقاً فإن الأمر هنا، ليس بمشكلة جديدة، بمقدار ماهو النتيجة لكل الأسئلة السابقة. أو ليس الاصطفاء والعلاقات السببية وتنظيم المجاميع وكل مناهج العلم التاريخي، أجزاء لاتتجزأ من وضع معيّن وإرادة معيّنة؟ وهل يمكن فهم الماضي بذاته، أو ردّه الى الحاضر؟

والإصطفاء فيما يرى زيمل، حادثٌ سيكولوجي. فنحن نهتم بما هو نموذجي، مميّز، بغيض، رائع، وردود فعلنا العاطفية هي مصدر مفاهيمنا. وينشأ عن ذلك تلك الحريّة التي تشبه الفوضى. وهكذا فإن زيمل لايعرف من موضوعية غير تلك الموجودة في إقرار الوقائع. وكل المجاميع شبيهة بالتنظيم الفني لمادة مفروضة. ويحتفظ الاصطفاء، في تفكير فيبر، بسمة ذاتية (إذ أن الموضوعية على مانعرف هي فوق ذلك). ولكنه (أي الاصطفاء) تاريخي أكثر مما هو نفسي. وأكثر من ذلك أن الاهتمام الذي نوليه للماضي، يتزايد عمقاً. فنحن لم نعد نحاول أن نتأمل صوراً منسجمة، بل نحاول أن نسأل الماضي عن الوسائل المناسبة لبلوغ الغايات التي نحدّدها لأنفسنا، ونسأل الماضي عن الحلول التي قدّمها الناس الآخرون، لنفس المشكلات التي نريد نحن حلها. ثم إن الاصطفاء معرَّف ومبرَّر أيضاً لدى ريكيرت منطقياً. وهذه القيم التي تتحكم في اختياراتنا مقبولة وسليمة لدى جميع الناس، في العصر الذي ندرسه. وعلى ذلك فإن قصصاً جزئية تظل مقبولة لدى الجميع. وأخيراً فإن الاصطفاء لدى ديلتاي هو من عمل الواقع نفسه، وهو تاريخي على كونه موضوعياً. ذلك أن ماهو شامل l'univrsel يتغير خلال تطوّر الإنسانية.

أما ما يتصل بمشكلة الفهم فإن علينا فيها، أن نبدأ بريكيرت. ترى هل تدرك الحياة النفسية للآخرين بصورة مباشرة أو بواسطة بعض الدلالات؟ وإذا نحن قبلنا مبادىء ريكيرت (أي قلنا إن الحوادث النفسية شبيهة تماماً بحوادث الطبيعة. أما الدلالة المشتقة من القيم، فإنها تتعالى على الواقع)، فإنه يصعب علينا أن نرفض النتيجة التي وصل اليها. وفضلاً عن ذلك، فإنه عندما يتحدّث شيلر الذي ينتقده ريكيرت، عن المشاركة في مشاعر الآخر، فإنه يفكر بالأعمال، أعمال الذهن، ويدع جانباً، بصورة متعمدة، تلك الانطباعات المتصلة بالحالات الجسدية. وأكثر من ذلك أننا إذا استبعدنا كل فرضية ميتافيزيائية أو صوفية فعلينا أن نقول بلا ريب إن الإنسان لايعيش مطلقاً حالة شعورية يعيشها الآخرون أو عاشها، من قبلنا الآخرون.

ولكن المشكلات الحقيقية تقع وراء هذا كله، وهي تتصل بالعلاقات بين الشيء الدلالي والشيء النفسي. وعلاقة الروح بالحياة. وتشتمل هذه الأسئلة فيما نرى، على حلٍّ يمكن أن يشتمل على بعض الحقيقة. لكن يجب الافتراض هنا، أن طريقةً ما في التفلسف، تعتبر لدينا مقبولة. ومن غير المجدي أن نلخص هنا ما يمكن أن يكون من أحاديث الفلسفات (الكلية). وبتعبير آخر لامجال لما نقبله نحن، أن يكون مقبولاً من الجميع.

ولكن حتى إذا تركنا جانباً محايثة أو تعالي الدلالة على الحياة، وأولوية الذات الحيّة أو المفكرة، فإن في وسعنا عزل المشكلات التي تفرض نفسها على الجميع، على الرغم من اختلاف المصطلحات. فالتتابعات التاريخية أشياء يمكن أن تُفهم، والوقائع لا يمكن فصلها عن المجاميع (أي عما هي جزء منه في كلٍّ واحد). وعلى ذلك فإن في وسعنا أن نفهم الحوادث التاريخية، إما بربطها بسوابقها، وإما بدمجها في هذه المجاميع. ومن هنا تنشأ سلسلة مزدوجة من التساؤلات: أما من الجهة الأولى، فإننا نتساءل عن الفرق بين التتابع النفسي. وبين العلاقات العلمية، وأما من الجهة الثانية، فإننا نتساءل: هل من الممكن أن نتحقق من سلامة الحكم الذي يعبِّر عن إدراك جامع Saisie Comprehensive؟ أما المجموعة الأولى من التساؤلات فإنها تردّنا من جديد، إلى صعوبات ميتافيزيكية. وقد تقتضي تقريباً

وتمييزاً بين الفن والعلم. وأما المجموعة الثانية فقد لقيناها في الفصل السابق، وهي تتخذ مكانها في إطارٍ من نقد المعرفة التاريخية. وليس لنا إلا أن نذكّر بالتحليلات السابقة: مثل كثرة أو تعدد مستويات التأويل، والتباس التأويلات على كل مستوى، (زيمل وفيبر). ومن هنا ينشأ بالنسبة الى أي نقدٍ حريص على الحقيقة، ذلك الإلزام ببحث الشروط التي تشتمل فيها العلاقات المعقولة على ضرورة التحقيق: والجواب الصريح الوحيد هو جواب فيبر أي التحقق من صور الفهم الجزئية عن طريق السببية (أو قبول العنصر الذاتي في التأويلات التي تسبق العلاقة السببية). ولكن هذا الحل يقتضي إذا أريد تعميمه، أن نردّ كل الحوادث التاريخية الى حوادث نفسية.

ومع ذلك فإن هناك حلاً أخر، على كونه موجوداً ضمنياً، وهو الحل الذي قدّمه ديلتاي، أي التحقق عن طريق استعادة المجموع (أوالجملة) ومحايثات الأفكار لما هو معيش. وفي هذه الحال فإن حقيقة الماضي قد تتسلّل بصورة ما، الى روح المؤرخ. وهذا تضاد حاسم، بمعنى مزدوج: ذلك أن المؤرخ يبدو كمتقبل أو كمبدع، كما أن التركيز قد يكون على الروح الموضوعية أو على موضوع العلم، ومن جهة أخرى، فإن الحقيقة إما أن تكون على مستوى العقل، جزئية أو مركبة تركيباً، وإما أن تكون كلية معطاة لنا على مستوى الحياة.

وربما كانت هذه الاشارات غائمة أو غامضة. وعلى الرغم من كل شيء فقد قلنا فيها مايكفي للإيحاء بمدى التقريبات التي بسطناها بين مؤلفينا بشكل موجز. «أما الأول المرتاح الى التمييزات المنطقية فإنه يبقى على السطح (ريكيرت) والثاني يكتفي بتكريس الصعوبات الحقيقية بالميتافيزياء وبشرح دقيق للصعوبات الحقيقية أو أنه أخيراً يضمن للتاريخ حقيقة تعبير (زيمل)، والثالث، المشبع برؤية معينة للعالم التاريخي، يعبر عنها بمصطلحات وضعية دون أن يشعر أنه يقبل سلفاً وثوقية ميتافيزيائية، مثل المذاهب التي يطرحها جانباً وبنفس الدرجة. وفيبر وحده هو الذي

يقدّم نظريته منسجمة. غير أنه لايصل الا الى حقيقة جزئية على مستوى وحيد للواقع.

أما ما يتصل بالسببية فإن المقارنة تصبح أكثر صعوبة، لأن بعض الناس لايقبلون الفكرة القائلة بوجود السببية في التاريخ. أما ريكيرت فقد اكتفى بطرح السؤال: فعلى السببية التاريخية أن تكون مقبولة فيما يتصل بتتابع وحيد، ولقد لوّح بحل محرَّد: إذ أن تحليل طرفي العلاقة ربما سمح بلمح العلاقات المقبولة عالمياً بين عناصر من السبب وعناصر من المسبّب. أما السببية التاريخية في مذهب فيبر، فإنها تنشأ عن محاكمات احتمالية بالاعتماد على تمييز دقيق- ولكنه نسبي دوماً - بين المجاميع والأعراض. وبالعكس فإن زيمل وديلتاي يصلان من ذلك، وبطرق مختلفة، الى نفي السببية التاريخية. أما ديلتاي فإنه ينفيها لأنها تبدو له مناسبة لطوارىء الطبيعة وحدها. وأما زيمل فإنه ينفيها لأنها تظل على مستوى العناصر المتآثرة. ولكن هذا وذاك - ولكن بلغتين مختلفتين - يضعان نقيضه بين العلاقات المعقولة والعلاقات السببية.

لكن تعقد العلاقات بين المؤرخ وموضوعه، وبين الماضي و الحاضر، أمر ظاهر لدى جميع فلاسفتنا هؤلاء. ولكنه يتخذ حسب الحالة، فيما مختلفة جداً. وإذا نظرنا في آثار ديلتاي، وجدناها تقول: لئن كان العلم التاريخي يتعلق بارادة حالية، فإن قيمة العلم ستوضع كلها موضع النقاش. وعلى أطر التجربة أن تستعار من المادة نفسها، لا أن تشتق من اهتماماتنا الفردية. أما في منطق ريكيرت فإن المشكلة نفسها تُطرح بمصطلحات القيم: فكيف نستطيع أن نطابق بين منظومة قيمنا، ومنظومة العهود التي ندرسها؟ وكيف نكتفي بتاريخ جزئي؟ وكيف تتجاوز هذا التاريخ؟ أما ماكس فيبر، فإنه على العكس اعترف منذ البداية، وقبل بوجود الفرق بين الماضي والحاضر: فنحن الذين نطرح الأسئلة وليس على الوقائع إلا أن تجيب. وعلى كل عهد أن يكتب تاريخه. وجاء زيمل أخيراً ليقبل أن الحاضر يضع نفسه في خدمة الماضي، وذلك لأنه عَدَلَ عما هو الحق، وهو لايرى من هذا الانقلاب الحيوي إلا خصيصة من خصائص الحياة التي تنفصل عنها لتتفرغ للتأمل.

ولنجمع الآن في جملة واحدة، مانراه هاماً وأساسياً في هذه المقارنة، طارحين على مؤلفينا هؤلاء، سؤالاً واحداً: تُرى ماهو منهج المؤرخ الذي يؤسس موضوع العلم؟ سيجيب زيمل بالقول: إنه توثيق الوقائع. وسيقول ريكيرت: إنه اصطفاء هذه الوقائع. وسيرى فيبر أنه الكشف عن العلاقات السببية، ليأتي بعده ديلتاي ويقول: إنه تكوين الجمل totalités (والجمل هنا تعني مجموع سمات عهدما، ووصفه ككلٍّ من جميع جوانبه).

وعلى كل حال فإن هذه التحليلات الأولى تبرّر النتيجة التالية: ربما لم يكن بين أيدينا وسيلة اختيار موقف معيّن بصورة موضوعية. ولكن المذاهب المختلفة تعالج نفس المشكلات بالضرورة وتقدّم لها مختلف الحلول التي يمكن تصورها بشكل منطقي.

* * *

ولنعد الى المشكلة المركزية، مشكلة الموضوعية. فهل يمكن قبول الحل الذي جاء به زيمل؟ أو لم نر أنه نوع من الاستقالة. فإذا كانت الوقائع وحدها هي الموضوعية، فإنه إذن لا وجود لعلم تاريخي. وماالتاريخ الفني الذي تصوّره ومارسه، إلا صورة ممكنة من صور إعادة إنشاء الماضي. أما على مستوى النقد، فإن علينا أن نتجاوز هذه الجمالية المستسلمة. ترى هل يكون حَلُّ ريكيرت هو الأجدر بالقبول؟ لقد أشرنا، منذ قليل، إلى أنه حلٌّ مجرد تماماً، إذ يجب أن تستخدم منظومة القيم التي كان يعيشها العهد الذي نؤرّخ له. ولكن الوصول إليها يعني أن التاريخ قد تمّ وانقضى. وأكثر من ذلك أن نتساءل: هل يكفي في القيم المتفق عليها أن تُعرّف وتحدَّد بصورة شكلية؟ والواقع أن صورة الماضي تتغير تبعاً للمضمون الذي نهبه لهذه القيم، وللتراتب الذي يقوم بينها. وأخيراً فإن هذه النظرية لاتكفي نفسها بنفسها. إنها تقتضي، كتكملة لها، تصورُّ فيبر. ومن ذلك نصل الى مناقضة أساسية، هي تلك التي نلاحظها بين فيبر وديلتاي. ويمكن تلخيصها على الشكل

التالي: ترى أتخصُّ الموضوعيةُ التاريخَ الجزئي أم التاريخ الكلي؟ إن هذا التساؤل ليبدو وكأنه متصل بالتناقض الذي لاحظناه في كل لحظة، بين الذاتية والموضوعية. فما هو الدور الذي يقوم به الفكر الموضوعي والفكر الفردي للعالم، في إنضاج التجربة التاريخية؟ وما هي علاقة المؤرخ بالماضي؟ إن الاصطفاء والمفاهيم والمجاميع، وكل شيء آخر في فلسفة ديلتاي، يأتي أو ينشأ عن المؤرخ، في نظرية فيبر (وكذلك عن ريكيرت وزيمل). وصحيح أن الإثنين يعترفان للواقع بالسمتين الأساسيتين: معقولية الواقع، وكلّيته. ولكن النماذج المثالية مفاهيم وضعية بالجملة، لأنها جزئية، ولأن المؤرخ يقبل أن تكون كذلك. إنها تستخلص سمة من الكل، أو على الأصح تسمح بالإحاطة بالكل من وجهة نظر معينة. وبالعكس فإن المؤرّخ على طريقة ديلتاي يعتقد أنه يفهم «الكليات les touts» نفسها من مصدر وحدتها.

ويؤدّي التضادّ بين فيبر وديلتاي عملياً إلى طرائق مختلفة. فأحدهما يبحث عن إعادة تركيب المجاميع، ووضع كل سمة من السمات في مكانها من المجموع، وإعطائها أهمية متناسبة مع دلالتها الفعلية. أما الثاني فعلى عكس الأول، يؤكد بصورة فجة، بعض وجوه الماضي، ويفصلها عن بعضها، لكي يدرسها كلاً على حدة، دون أن يدّعي استنفاد التأويلات الممكنة ولا إعادة بناء نظام المعطى نفسه.

ومن السهل من الوجهة المنطقية أن نلاحظ أن فيبر على حق، وأن ديلتاي على خطأ. وحقاً فإن هذا الأخير كالكثير من المؤرخين، يشعر أن الماضي يعبّر عن نفسه في روايته، ويحسب أن يستعير من الصيرورة أطر التجربة. أما في الواقع فإن تنوع المفاهيم الناظمة، تبعاً للمؤرخين، وتجدّد الرؤى التاريخية، كل ذلك يؤكد الحل النظري. ومرة أخرى أيضاً، ومن الوجهة المنطقية، فإن القرار مؤكد، مادام هنالك خيار (ومن يستطيع الإدّعاء بأنه قادر على الاحتفاظ بكل الوقائع؟): فمن اللحظة التي تكون فيها المعقولية مرتبكة، فإن سلامة المجاميع التاريخية لاتملك أن نقوم على المطابقة الكاملة بين العلم والواقع.

ويشتمل هذا الحلُّ على تحفظين اثنين. وفي البداية يجب تحليل الصيغة الخاصة للأحكام التاريخية. أما الطموح الى الحقيقة الشاملة فيمكن أن يوصف بكونه إحدى المستبقات prejugé، عندما يتعلق الأمر بالتاريخ. فلنكتف موقتاً إذن بالقول: إن منطق فيبر صحيح بمقدار مانقرر أن المثل الأعلى للعلم، هو كشف العلاقات وأن هذا القول مسلّمٌ به من قبل الجميع، وحيث يُغض النظر عن الموضوعات الميتافيزيكية.

أما التحفظ الثاني، فإنه يبرز تلقائياً، إذا نحن حاولنا القيام بتركيب أو تأليف بين أفكار فيبر وأفكار ديلتاي. أما مشكلات المذهب النسبي (أي مشكلات ديلتاي) فإنها تطرح نفسها بالضرورة (حتى ولو قبلنا منطق فيبر) بالنسبة لكل الأحكام (كأحكام القيم مثلاً) البعيدة عن منطق العلاقات السببية. وأكثر من ذلك أنه يجب أن نحدّد المدى الذي يمكن أن تمضي اليه محاولاتنا في البرهان على العلاقات السببية، والبرهان على أن العلاقات المعقولة intelligbles يمكن التحقق منها. وفي الحال التي تكون فيه السببية كافية، لافي تنظيم الماضي كلّه، ولا في إرواء فضولنا كله، وفي الحال التي يظل فيها فهمنا متعلقاً بالوضع الحالي للمؤرخ، بصورةٍ لامحيد عنها، في هذه الأحوال كلّها نكون مرغمين على تجاوز مذهب الفهم doctrine de l'entendement. وعنندئذٍ سنجد جواب ديلتاي الذي هو في الحقيقة جواب هيجل نفسه. وهذا لايعني أن تحليلات ديلتاي كلها هي في مثل هذا المستوى. ولكن عندما لانستعين بفكرة السببية، ولا بالفن، وبالموضوعات الميتافيزيائية فإنه لايبقى لنا من عون آخر نعتمد عليه إلا حقيقة الجملة totalité (أي هيجل لاكانط).

ولعلنا اكتشفنا بهذه الصورة جدلية طبيعية للمشكلة التاريخية. فالتاريخ ينشأ عن الأسئلة التي تُوجّهها الى الماضي، كائناتٌ ماتزال تحيا وتبدع. وهو إذن، في الأصل، على مستوى من الذاتية، مثل تلك التي تحرّك المؤرخ. والتجاوز الأول هو واقع العالِم، فنحن نعزل علاقات سببية، مقبولة، ونحاول فهم الأحداث، وفصل تجربة الماضي عن الشخص الذي ينضجها. ولعل الإنسان يريد أن يجد ما قد كان،

وإعادة بناء الماضي، لا برؤية منظورية، ولكن تبعاً لحقيقة شاملة. ولعله قد كُتب على مثل هذا الجهد ألا ينجح. فهنا عالمٌ من الأشياء المتناثرة الى ما لانهاية، يجمعها الخيط الوحيد للسببية، أي عالمٌ من الدلالات الملتبسة. لكن التاريخ يتقبل دوماً تأويلات جديدة. ثم إن لكل الأعمال الضخمة تاريخاً بعدياً (أو دبرياً) هو تاريخ شرّاحها والمعلقين عليها، و الباحثين فيها. وهو لا ينتهي إلا مع الإنسانية نفسها. ومن هنا، وفي آن واحد، ينشأ خَطَرُ النسبوية الكاملة أو الكلية وإرادة العقلنة التامة. ولم يحسن ديلتاي تجنب تلك، ولا تأكيد هذه. ولقد اعترف فيبر بهذه النقيضة أو لاحظها. ولكنه قَبِلَ اللايقين فرحاً لأنه كان متأكداً من الحقيقة المحدودة. ولأنه لم يكن يجب أن يكون هناك من حلّ، بغية أن يكون الإنسان حراً.

الخلاصة

إن النزعة التاريخية historisme (ونحن نسمّي بهذا الاسم ذلك المذهب الذي يعلن نسبية القيم والفلسفات، وكذلك نسبية المعرفة التاريخية) قد نمت انطلاقاً من المذهب النقدي. فكيف إذن نشرح هذا التطوّر؟ وهل في وسع الإنسان أن يفهم المنطق المحايث لها؟ سنحاول إذن أن نستخلص نتائج الفترة التي أتينا على دراستها من خلال الأجوبة عن هذه الأسئلة.

وبمعنى ما، كانت النزعة التاريخية ماثلة لدى ديلتاي وفيبر وزيمل. أما الأول فإنه يعترف بتنوع العهود، ونماذج البشر، وائتلاف القيم والفلسفات في مجاميع أصلية تعبِّر عن التحولات اللامتوقعة للحياة الخلاقة. ويؤكد فيبر التجدد المستمر للقيم التي يختار بها الناس مصيرهم، ويجدّدون فهمهم للماضي. ثم إن زيمل هو أيضاً يُخضع صور الثقافة لصيرورة قوة لا عقلية هي الحياة.

ومع ذلك فإن بذور النزعة النسبية واللاعقلانية، هذه، لم تتفتح بعد. ونحن نلاحظ أن بين المذهب النقدي، والنزعة التاريخية المعاصرة، تضاداً مزدوجاً. وبصيغة مفرطة ولكنها ملائمة، نقول إن المذهب النقدي يؤمن بالعلم (وبالنقد) لابالفلسفة. أما النزعة التاريخية فإنها تؤمن بالفلسفة لابالنقد دوماً، ولاتؤمن بالعلم دوماً. ويشك كلٌّ من فيبر وريكيرت وزيمل وديلتاي، كلٌّ على طريقته، بإمكانية وجود فلسفة صحيحة في نظر الناس جميعاً. وهم الأربعة، يقبلون العلم الوضعي كحقيقة لاجدال فيها، وبالمنطق الذي يناسبها. أما فيبر فإنه يفصل عن المشكلات الفلسفية التي ربما كانت لاتُحل، تلك القضايا المنطقية التي ينطوي حلّها في إطار

العلم نفسه. ويكفي مبدئياً، أن نلاحظ ممارسة المؤرخ، لكي نتعرَّف الى طبيعة المفاهيم والمقولات. وكما رأينا سابقاً فإن ريكيرت يعارض دوماً مايسمّيه بالتفكير المتعالي الذي هو مصدر الحقيقة الشاملة، ذلك الإغراء المزدوج للنزعة السيكولوجية والميتافيزياء: ثم إن كلاً من ديلتاي وزيمل بميزان أيضاً منطق المعرفة (أو النقد) عن التركيبات الميتافيزيكية. وعلى أن هذه الجهود تتجه دوماً إلى جعل العالم كلّه موضوع تفكير من خلال بعض المفاهيم، بغية الإرتقاء الى إدراك موضوعي للكل، فإنها مع ذلك، تعبِّر عن الأشخاص والأمزجة، وتتغير من فرد إلى آخر، خلال التاريخ، وما هي بصحيحة ولا مخطئة. بل إنها تتمايز فيما بينها غنى وعمقاً.

ويُمثِّل هذا الإيمان وهذه الريبية عقبات جدِّية أمام النزعة النسبية. ذلك أنه إذا وجدت معرفة كلية للماضي الإنساني، وإذا كانت الفلسفة مباينة للعلم، وبعيدة عنه، فإن النزعة النسبية تبدو في الوقت نفسه، أقل إتساعاً وأقل إخافة. وبالعكس فإن وجود الصيرورة كواقعٍ، يتخذ دلالةً حاسمة بدءاً من اللحظة التي يطمع فيها بفلسفة صحيحة. ذلك أن من المهم عندئذٍ أن نبرهن على أن الفرد الذي هو سجين ماضٍ ما، وزمن ما، ولغة ما، قادر رغم كل شيء على إنشاء فلسفة تتجاوز صحتها أفقه المحدود.

وهكذا فإن النزعة النسبية الكلية integrale متعلقة بانبعاث فلسفة جديدة. ولا تعرَّف الفلسفة التاريخية ولاتنمو إلا بالتعارض مع فينومينولوجية هوسّرل. وتقودنا هاتان الحركتان معاً الى هيدغز الذي يحاول التوحيد بينهما بصورة تتجاوز التناقض (أو النقيضة)، وترقى بنا فلسفة الإنسان التاريخي إلى مافوق النزعة النسبية للإنسان في التاريخ.

منذ بدأ العهد الذي ندرسه كان تأثير (أوعلى الأصح) حضور هيرسرل واضحاً. وبمعنى ما، فإن ديلتاي يريد مثله، أن يتجاوز تصوّر العالم(Weltans-chaung) الذي يعبّر عن الفكر الفردي، يجُمع في رؤية أصيلة، تلك النتائج الموقتة للعلوم والمعطيات الدائمة للوضع الإنساني. ولكن لأن الحياة أولى، ولأن الإنسان

لايعرف نفسه إلا من خلال منجزاته، يبدو أن «فلسفة الفلسفات» هذه ليست أكثر من قصة. ونتيجة لذلك، نلاحظ أنها لاتبلغ ماأرادته كفلسفة فقط، بل هي لم تبلغ مستوى المذهب، ولا انتهت إلى الجملة الكلية totalité، وزادت حتى لتكاد تغامر بالانزلاق هي أيضاً إلى النسبية. ذلك أن علم الماضي، أو الإدراك الموضوعي لتصورات العالم، إنما يتم داخل الزمن. فهي لذلك إذن جزئية وموقتة. وهي أيضاً تاريخية على الرغم من أنها تُوسّع المنظورات وتغني الوجود المعيش، عن طريق المشاركة في صور أخرى، معروفة أو متخيلة من الوجود.

وليس هذا مكان دراسة انبعاث الفلسفة وانحطاط النزعة العلمية في ألمانيا المعاصرة. بل إن كلّ ما علينا هو أن نحلّل المساهمة التي قامت بها المذاهب التي درسناها في هذا التطور الفلسفي. ويمكن تلخيص هذه المساهمة، بالفكرة التي أشرنا اليها لدى دراسة ديلتاي، أي بفكرة نسبية المعرفة. ذلك أن مجرّد الاعتراف بهذه النسبية يقضي على الشمولية العلمية، كما يقضي على أولوية النقد وكفايته ويكرّس الضرورة (أو الحتمية) وربما استحالة وجود أي فلسفة. فكيف نشرح هذا الاخفاق الذي لقيه المذهب النقدي؟ أفيكون ذلك شيئاً عرضياً، يُشرح بأسباب اجتماعية، أم هو على العكس أمر لامعدى عنه وصحيح؟

وأول ما يقال هنا، هو أن الفلاسفة النقديين، اقتيدوا بحكم تفكيرهم في المعرفة التاريخية، إلى إيضاح دور المؤرخ في بناء التجربة التاريخية. وحتى ريكيرت الذي ينتهي به المطاف الى موضوعية العلم، يركّز على الاصطفاء، بالاعتماد على القيم. والواقع أن الباحثين اهتموا أكبر الاهتمام بتطور هذه المنظومات المستخدمة كأطر يستندون إليها في عملهم، أكثر من اهتمامهم بالشمولية المبدئية القائمة إما على سلّم من القيم الصورية، وإما على الاتفاق (الاختباري)، داخل مجتمع معيّن. وأكثر من ذلك أن فيبر وديلتاي وزيمل يوضحون صلة العودة إلى الماضي، بحاضر المؤرخ، كما يوضحون الدور الفاعل للباحث الذي يختار وينظم (المعلومات). وفي مثل هذه الشروط، وحتى إذا كنا نستبقي نظرياً، مبدأ شمولية العلم، فإن التأثير الذي يتمّ، ظلّ يمارس باتجاه النسبية.

وهناك ما هو أكثر: فمختلف تصورات النقد التي عرضناها انكشفت استحالتها الواحدة بعد الأخرى. وما نقد زيمل «المتناسق» إلا نوع من تزييف النقد: فإذا نحن عارضنا التاريخ الفعلي، بالمعرفة التي نحصِّلها عنه، فلربما بقي علينا أن نحلّل العلاقات التي تقوم بين هذين العالمين، وأن نبرِّر حقيقة العلم. ولكن لاذاك التحليل، ولا هذا التبرير ليبلغا المستوى الذي يستحقه النقد أو يوازيه. وكان ينبغي، لكي يتغير الوضع، أن نحلّل الواقع في ذاته، كذرة أولاً ثم كصيرورة حيوية فيما بعد. فإذا قورن إنشاء المؤرخ (أو تركيباته) بالمطلق، فإنه لن يملك من القيمة إلا مالأي عمل فني منه، وسيختفي نقد العقل التاريخي، في نفس الوقت الذي يزول فيه علم الماضي. (وفضلاً عن ذلك فإننا إذا قبلنا نقداً سيكولوجياً فإنه سيكون جزءاً من مذهب براغماتي، أو تطوّري. وإذن فسيقودنا، ولكن من طريق آخر، إلى تاريخ المقولات واستحالة تفكير متسام بتجاوز التاريخ).

وأرجح الظن أن طرائقية ريكيرت تنشيء منظومة مغلقة تضمن صحة العلم التاريخي. ولكن النجاح- على مارأينا - لن يكون إلا ظاهرياً، وتظل الموضوعية محدودة بعهد معيّن، وثقافة معيّنة (بل إن هذا سيكون صعباً) مع افتراض أن الاتفاق الشكلي حول القيم يكفي، وأن ما تُركِّز عليه الرواية لايتغيّر تبعاً لتفضيلات المؤرخ. ومن جهة أخرى، فإن فلسفة القيم الضرورية لفلسفة التاريخ، تتنقل كما لو أنها موضوعات (أو يبرهن عليها منطقياً) ولكنها لاتُكتشف في قلب الواقع. وهذه القيم الشكلية المتعالية على الصيرورة، قيمٌ غريبة عن المؤرخ المتروك بهذه الصورة لحكم تطور صور الأخلاق والفنون. والنظم السياسية الخ. ثم إن معرفة الماضي على الرغم من مقاصد ريكيرت، لتتعلق بهذه الصورة أكثر مما تتعلق بهذا الجمود fixité (أو بالبقاء على حال واحدة).

ويأتي فيبر، فيفرض تأويل ريكيرت هذا، وذلك لأنه يعدل عن كل اصطفاء موضوعي، ويركِّز الموضوعية على العلاقات السببية. وحينذاك نلاحظ أن التجدد المستمر للعلوم الثقافية يُركِّز عليها، وبفرح، لأنه يضرب مثلاً على خصوبة العقل

وحرية الإنسان، دون أن يؤذي الدقة العلمية القائمة على تقرير الوقائع وتحديد الأسباب معاً.

وأخيراً فإن نقد ديلتاي للعقل التاريخي يصبح مباشرة سجين النسبية التاريخية. وذلك لأن الإنسان لايشعر بذاته إلا من خلال التاريخ، ثم ينعكس الفكر على معرفة الذات. وتأتي الحياة في المقام الأول، أما التأمل المتسامي فإنه لايكتشف صوراً أو أشكالاً عالمية يمكن أن تضمن سلامة علمية يقبلها الجميع، على أنه يبرز الأشكال التي يتجلى فيها جهد الحياة من أجل الخلق والوعي. والخلاصة إن النقد يؤكد السمة التاريخية للإنسان الذي يفكر في العالم ليفكر بعد ذلك في نفسه.

وهكذا فإن مؤلفينا هؤلاء ينتهون جميعاً الى قبول النسبية القائمة في العلم التاريخي. وبهذا المعنى فإن محاولة نقد العقل التاريخي كلها، قد انتهت الى الاخفاق. وما من أحد يصل الى البرهان بالتأمل المتسامي على الحقيقة المتجاوزة للتاريخ historique لعلم الماضي. ذلك أن هذه الحقيقة تنطوي في إطار الحقيقة الأخلاقية والثقافية، أي في إطار الحقيقة الفلسفية، إذا شئنا اختصار الحديث. ولئن كان ريكيرت قد اجتنب في الظاهر هذا النوع من الإنطواء فذلك لأنه يزيح من طريقة مشكلة التاريخ، بحكم أنه يهب نفسه للموضوع المتسامي والحقائق الشاملة. ولكن الفيلسوف عندما يفكر في التاريخ يحاول أن يرقى بالفرد إلى مايعلو على خصائصه. كما يعلو بالوجود إلى ما يتجاوز الزمان. فإذا نحن أنسجمنا، على سبيل الافتراض، مع الأنا الشاملة والعالمية والقيم الخالدة، فإنه يبقى أمامنا مع ذلك، مشكلات منطقية لا مشكلة فلسفية، للتاريخ، لأن هذه قد حلّت وأزيحت عن طريق الفرد وطريق الفيلسوف.

ليس المهم إذن أن ينطلق المنطق من الذات، أو من الموضوع، كما كنا نقول في البداية. بل المهم هو الاختيار بين ذات متسامية وذات تاريخية، وبين موضوع متسام وموضوع تاريخي. ونحن واجدون حول هذه النقطة رُيكيرت من جهة أولى، ومن جهة أخرى ديلتاي وزيمل وحتى فيبر (على غير علم منه). إن هؤلاء الثلاثة يعترفون

جميعاً بأن المشكلة تُطرح بنفس الحدود، على العالم وعلى الفرد. فأنى للمؤرخ الذي ينتسب إلى الصيرورة التي يعيد رسمها أن يكتب تاريخاً يمكن أن يكون صحيحاً في نظر الجميع؟

ولاريب أنه إذا كان منطق أي علم، ينطوي في العلم نفسه، فإن نقد العقل التاريخي، الذي نتصوَّره كجملة طرائق منتظمة يمكن أن يزهد بمشكلة النسبية التاريخية. ولكن الأمور لاتجري بهذه الصورة. ذلك أن مجرّد ملاحظة العلوم المعنوية والاجتماعية يبرهن على أن الطريقة المستخدمة والمفاهيم المستعملة تتغير بتغير الفلسفات التي يتبناها المؤرخون. وصحيح أن الاتفاق العام يتمّ حول بعض النقاط: فالوسائل المتعارف عليها اليوم في تأويل النصوص، وتقرير الوقائع أصبحت إلى حدٍّ بعيد، مشتركة بين كل الباحثين. ويمكن فيما يتعلق ببعض الأساليب المتصلة إما بمنظور المؤرخ، وإما بمنظور الواقع، أن نقول بوجود اتفاق مبدئي إن لم يكن اتفاقاً فعلياً، يبحث عن برهانه في الممارسة (المثالية). ولكن هذا الإتفاق لايمضي إلي أبعد من العلاقات الجزئية. أما إذا تعلق الأمر برؤية تاريخية «كليّة» فإننا نقع من جديد في صراعات لايستطيع العلم حلّها لأنها سابقة له، وأعلى منه.

وفي هذه الشروط فإن الصيغة المشروعة الوحيدة المعتبرة للموضوع النقدي، عندما يتعلق الأمر بالعقل التاريخي، هي حقاً صيغة أو تعبير فيبر، وهي لاتقول: في أي الشروط يصبح التاريخ علماً مقبولاً عالمياً أو مجمعاً عليه، بل تقول أي أقسام التاريخ هي المقبولة عالمياً. وبتعبير آخر: ماهي النتائج المستقبلية عن المنظور الخاص، الذي تتحكم فيه شروط العصر وفلسفة المؤرخ؟ إن نقد العقل التاريخي يعيّن حدود الموضوعية التاريخية ولايعيّن أسس الموضوعة التاريخية.

إن الفترة النقدية في تطوّر فلسفة التاريخ، ليست بداية بالدرجة الأولى، بل هي متابعة لما سبقها، لأن مؤلفينا هؤلاء يستعيدون، بمصطلحات وضعية، أفكاراً تقليدية. ومع أنهم روّاد أحياناً من حيث هم مناطقة، فإنهم يظلون، كفلاسفة، موصولين بالماضي. وهم يعودون فيجدون بعد كل تحليل ذلك التضاد بين الرؤى

الدبرية (الناظرة الى الخلف) وبين وحدة المصير الإنساني. وأدقُّ من ذلك أن تقول: إنهم يعترفون بنقيضين أساسيين أشرنا اليهما مرات ومرات. فأما منا من الجهة الأولى تلك النسبية التاريخية التي تبدو كواقع، والمناقضة للحقيقة الشاملة التي يقتضيها العقل. وأما منا من الجهة الأخرى تلك المنظورات الفردية، الجزئية والمتعددة وبين جملة التطور.

وقد يكون من الظلم مع ذلك أن نقيّم ديلتاي وفيبر بالقياس الى الماضي فقط، إذ أن مذهبهما في الإنسان التاريخي لا يعرف فقط، بما له من تضاد مع «العقل المطلق» لدى هيجل وحده، أو مع الذات المتسامية لدى هوسترل. ولعله كان يجب، تكملة لتحليلنا، أن نحسب أيضاً حساب نيتشيه أي حساب الإرادة الحديثة في التفلسف، في التاريخ والواقع، لا في عالم الخلود، أي الإنسان الذي يطمعون في التعبير عن وضعه و يقدمون له مذهباً أو سلماً للقيم، ليس بأنا سامية أو ليس روحاً خالصة، تقوم بتأسيس العلم الوضعي. ولكنه كائن مشخص، مواطن، شاعر أو تاجر، ورجل عقيدة أوعمل، أي رجل فريد يعيش في ظروف خاصة به وحده. وبهذا المعنى فإن ديلتاي يقوم في أصل الفلسفة الألمانية المعاصرة، وهي فلسفة للفرد ومن أجله. وكان فيبر فيلسوفاً من الدرجة الأولى (على الرغم من أنه لايقرّ بذلك) لأنه فكر في شروط السياسة وضرورات الإختيار أي في مصير الجميع ومصير كل فرد.

وعلى ذلك فإن هذا الكتاب ليس إلا مقدمة، أما على المستوى الدوغماتي فإنه يمضي بنا الى كتاب آخر، يستعيدُ فكرةَ فيبر: أي حدودَ الموضوعية التاريخية. أما على المستوى التاريخي فإنه يؤدّي الى النزعة التاريخية المعاصرة والفيتومينولوجيا، والفلسفة الوجودية existenzphilosophie. وإذا هو أخذ في ذاته، فإنه قد يكون بلغ غايته، لو أنه وُفّق في تبرير مبدأ أساسي، هو النقد: فهذا النقد (وعلى الأقل عندما يتعلق الأمر بالعلوم المعنوية)، لايعوِّض عن القرارات الفلسفية ولا يتجنبها؛ ولو أنه كان قد أوحى بطريقة ما: هي أن التأويل المحايث للمذاهب يتيح (بحكم الوفاء)، تجاوز أوتأكيد ميزة ما للتفكير الاسترجاعي retrospective.

هوامش

الملاحظة A - حول السيكولوجيا التحليلية.

إن عرض نظريات ديلتاي تشتمل على الصعوبات التالية[1]:

١- ترى إلى أي حدٍّ يمكن للـ Zusammenhang «أو المجموع» أن يُدرك؟ ونجد حول هذه النقطة، رسائل متبادلة بين ديلتاي و يورك Yorck، فيها نقاش طويل (ص٢٠٢ - ٢٠٥) والظاهر أن يورك تمنى أن يدرك المجموع حدسيينا، وأن يكون اليقين المتصل بهذا الحدس وحده، بحاجة الى التثبيت والايضاح بالتدريج. وعلى العكس من ذلك، كان ديلتاي يؤكد أن ضيق مجال الانتباه، يجعلنا لا ندرك أولاً إلا جزءاً من هذا المجموع. أما في الذكرى فإنه ينكشف لنا كله. وليس لهذه المشكلة في فلسفة ديلتاي أهمية كبيرة. والواقع أن معرفة المجموع لا يسعها أن تكون آنية، لأن كل ملاحظة داخلية هي ملاحظة عقلية، وتقتضي الأساليب الأولية للفكر الصامت. ومن جهة أخرى، فإن عمليات العقل ليست أبداً فيما يرى ديلتاي مصحوبة بمعرفة نفسها (أنظر ص ١٨٤ و ٧١١، ص ٣٧) ونحن نملك عن المجموع شعوراً غامضاً. وإذا أردنا معرفته احتجنا الى الحفر في الأعماق الغامضة للحياة النفسية من غير أن يفسد هذا السبر المتنامي، ما هنالك من يقين في حقيقة المجموع.

(١) - لقد نُقدت دراسة ديلتاي، نقداً مراً، من قبل Ebbinghauss، في مقاله السيكولوجيا والفيزيولوجيا. انظر Bd, IX, Heft 3,4، عام ١٨٩٥ ويجب أن يتم الاتفاق حول ترجمة كلمة Ensem-ble ترى هل هي كلٌ، أو مجموع؟

٢ - ويبدو أن الصعوبة الثانية تقوم على الخلط بين الذات والموضوع في المعرفة. فهل الكلّ النفسي هو هذا أو ذاك، أي وسيلة أو غاية؟ إن هذا الخلط الظاهر جزء لايتجزأ من مذهب ديلتاي. والكل النفسي هو المعادل للذات في الفلسفة الكانطية، أو العقلانية. ولكنه كذلك موضوع للعلم النفسي (لعلم النفس) تماماً كما أن الأنا الكانطية تُكتشف عن طريق التفكير المتعالي). ثم إن المجموع هو أيضاً وسيلة معرفة، إذ أننا متى اكتشفنا البنية النفسية، فإننا نستخدمها لمعرفة أو لفهم الآخرين (انظر المجلد ٧ - ص١٧٢).

٣ - ولكن أكبر الصعوبات تتصل بالعلاقات بين السيكولوجيتين، أفيجب أن تقضي الجديدة على القديمة، كما يقضي الصحيح على الخاطىء؟ أما york، الأكثر تعلقاً بالميتافيزياء، فإنه كان يؤكد أن الطريقة الإنشائية Constructive (أو البناءة) تصحّ على الأشياء «الملموسة». أما الطريقة التحليلية فتصحّ على الحقائق الكلية، الروحية. وهنا نجد واحداً من ميول ديلتاي، واضحاً، بصورة خاصة، في الفصل الخامس في الـ ideen. ولكنه في البداية يشير الى التركيبات الممكنة. ذلك أن السيكولوجيتين تنتهيان إلى الإلتقاء (الفصل ٧، ص: ١٨٤) أما الجديدة فإنها تكتمل بفرضيات، على حين أن الأخرى تنتهي بهذه (الفصل ٥، ص: ١٧٥). غير أن لهذه الأطروحات أصلاً في تفكير ديلتاي. إذ ما كلُّ شيء ببنيويٍّ structurel، فيما يرى، في حياة النفس. بل يدع مجالاً للتداعيات الآلية، وأحياناً يعبّر عن نفسه كما لو أن المجموع المكتسب يعمل بواسطة التداعيات (v.p.238) أما ديلتاي فقد كان لايقبل بأي ميتافيزياء جديدة، لحرصه على موقف أساسي، وبالتالي فإنه لم يكن ليبالي بهذه الصعوبة.

٤- وكذلك فإن ديلتاي، فيما يتصل بالنزعة الطبيعية naturalisme[1] للـ Ideen، يقرِّب الحياة النفسية من الحياة الحيواتية النزعة، والغائية النفسية من الغائية البيولوجية. وفضلاً عن ذلك فإن الغائية النفسية هي الأولى. ونحن نكتشف في بنية

(١) - يطلق القاموس الفلسفي على هذا الاصطلاح الأجنبي، اسم المذهب الطبيعي.

النفس، تلك الغائية التي نضيفها فيما بعد على الحياة العضوية لكي نفهمها. ولاتحول أولوية الغائية النفسية، دون أن يظهر الإنسان في الـIdeen كما لو أنه تفتح للغائية البيولوجية. وبهذا المعنى فإنه ليس من المناسب أن تضع موضع الشك، مذهب ديلتيه الطبيعي، بل يجب التركيز عليه. وكان يهاجم المطلقية Absolutisme المنتشرة في العلوم الطبيعية، نعني لامطلقية الفكر الوضعي. وكان يستمتع باعطاء صورة داروينية لبعض نظريات الروح. ولو أننا أولّنا مذهب ديلتيه بالاستناد الى سيكولوجية المؤلف، إذن لما كانت هنالك مشكلة. أما إذا طرحنا المشكلة فيما يتصل بالحاضر، فإنه يجب أن نبدأ بتعريف المذهب الطبيعي، تعريفاً محدّداً. ولا وجود لصعوبة التأويل هذه إلا بالنسبة للفلسفة الألمانية المعاصرة.

الملاحظة B – هوسيرل وديلتاي

من المؤكد أن قراءة الـ «Logische untersuchungen» أثر تأثيراً كبيراً في ديلتاي، ولكن هذا، وهو الأسير لطريقته في التفلسف، على الرغم من مرونته الفكرية، وجد في هذا الكتاب قبل كل شيء، تحقيقاً لنظرية وضعية للمعرفة، على نحو ما كان يرغب به منذ زمن طويل. وهكذا فقد استخدم في تحليلاته بعض نتائج هوسيرل Husserl: مثال ذلك أن وجود عنصر تصويري في كل حالة من حالات الشعور أسهل على البرهان، بالاعتماد على فكرة قيام العزم intentionalité (ويستخدم ديلتاي كلمة verhalten التي تقابل حسب الأحوال إما النية -Intentionalité وإما الـ néosis. ذلك أن ديلتاي لا يفرّق بين هاتين الكلمتين، كما لايفرق بين الـ noema والأشياء الخارجية). ثم إن التقابل بين الحدس والمفهوم تقابل يتأكد بالإصطلاح Erfülung. وكذلك فإنّ التوحيد بين صيرورة سيرورة المعرفة، وسيرورة أخرى، يمكن أن يوصف بكلمات سيكولوجية، هو مما يتقبل المفردات الفينومينولوجية. ولكن سرعان ما كان على هذا التضاد أن يبرز. وعند ديلتيه أن أفضل طريقة لمعرفة الإنسان نفسه هي الطريق اللامباشرة عن طريق الأعمال (أي المؤلفات المكتوبة أو الأعمال القنية المختلفة). ومن جهة أخرى فإنه لايمكن أن نعود

الى ماوراء - أو ماتحت المجموع النفسي، دون الوقوع في خطأ الآخذين بالكانطية الجديدة، في الميتافيزياء، أي فيما هو السكولاستيك، آخر الأمر. وكل تحليل فلسفي يحاول الوصول إلى العناصر، يقترف بالتأكيد نفس الخطأ. وهكذا فإن شهادتي ديلتاي المتناقضين. حول هوسرل(v11,h,14,237) تشرحان بسهولة.

أما الجدل مع هوسيرل عام ١٩١١، فإنه يتصل بتضاد أعمق. فهذا وذاك (أي ديلتاي وهوسيرل) يريدان بمعنى ما، فلسفة علمية. وهذا وذاك يعترفان بأن نظرية العلم علمية. أما الـ Weltanschaung، فإنها غير علمية. ولكن كان على فلسفة الظواهر (الفينومينولوجيا) أن تنتج لنا فلسفة علمية مختلفة عن أية نظرية للعلوم. ولكن ديلتاي، على الرغم منه، وعن حقيقة مقاصده، لايملك مثل هذه الفلسفة. ذلك أننا من الناحية المشخّصة لانعرف الحياة إلا عن طريق الفهم، أي عن طريق التاريخ. وكل جهد لتعريف الحياة بصورةٍ تتجاوز التاريخ، لا يصل إلا إلى نظرية عامة للمقولات، إذ أن الحياة عصيّة على التحديد، كما هي عصيّة على الفهم والتنبؤ.

ويقوم التضاد في أرجح الظن وفي النظرة الأولى، على الطباق antithèse، أي على أولوية الحياة وأولوية الفكر، ولايعني هذا أن هوسيرل لا يمضي بدءاً من الحياة. ولكن التحرك من الحياة الى الفلسفة، يكون قد تم عن طريق تعليق الحكم époché، بمعنى أن كل إنسان يستطيع انجازه بدوره، والوصول بهذه الصورة إلى المجال الشامل والخالد للتأمل الفلسفي. وبالعكس فإن الحركة من الحياة إلى الفلسفة لدى ديلتاي هي حركة تاريخية. وهي تنمو تاريخياً وتظل نتائجها عصيّة أكثر على التطور. والشيء الوحيد الفوق - تاريخي هو نظرية المعرفة. ولنقل بكلمات أخرى، إنه ليس في فلسفة الحياة لاروح مطلق ولا ذات متعالية. فالحياة ترقى إلى الفكر ونقد العالم ونقد الذات ولكن لايمكن أنَ توجد أبداً مكتسبات نهائية، لأن التاريخ ستمر ومتتابع.

الملاحظة C- حول منطق ديلتاي.

لن نعرض منطق ديلتيه، بصورة مطولة. والسبب الأول في ذلك أنه قد يبعدنا عن موضوعنا الأساسي الذي هو فلسفة التاريخ، ثم لأنه ليس بالجزء الأمتع في مذهب ديلتاي. إذ أنه لم يكن قط رجل منطق، وتحليلاته لنظرية المعرفة، تحليلات أبسط مما يجب. أما الأفكار والمقاصد فهي واضحة. ففي الأصل يكون الفكر الصامت السابق للغة قد أوضح المعطيات الأولية. أما الفكر القائم على المحاكمة، والمتصل باللغة، فإنه هو أيضاً إيضاح وليس بخلق. والعلاقات هنا محايثة للحدس. وهناك نوع من التقابل بين الحدس والمفهوم، فذاك لا يستمد دلالته إلا من هذا وبه (أي أن الحدس لا يستمد دلالته ومعناه إلا من المفهوم)، وبالمقابل فإن هذا لايتخذ معناه إلا بذاك). ذلك أن ديلتاي قد أراد فيما بعد أن يوضّح هذه الفكرة بالاعتماد على المفهوم الذي تعنيه كلمة Ermfüllung في الفصل السابع، ص: ٣٨ -٤٠ وص: ٤٣-٤٤. ولكن ديلتيه يسيء التمييز بين فكرتين: فإما أن العلاقات قائمة في المادة المحسوسة، وإما أنها تأتي أو تنشأ عن المجموع النفسي (الكل النفسي) الذي يضفيها على صورة الطبيعة التي تنشئها العلوم الفيزيائية. وتقابل هذه الصيغة الأخيرة، أو تتقابل مع تفكير ديلتيه في المقدمة (وعلى الأقل مقابلة جزئية). أما في المجلد ٧ فإن التأويل الآخر يفرض نفسه. وعندما يريد ديلتيه إعادة التسامي إلى العلم المنْشأ، فإن عليه أن يتكلم على الكل الخارجي الذي تردّ إليه الحوادث (وهذا التعبير غامض أصلاً). وسنجد نفس اللايقين في حالة الميتافيزياء: فهل هذه ذات صورة إنسانية، بمعنى أنها تصل العالم بعلاقات إنسانية، أو هي تجاوز لحدود العلم الموضوعي ذي العلاقات المنسابة داخل الأشياء، ولكنها موسومة بنسبة الإدراك الذي نحصّله منها؟

ولنضف أخيراً أن تقدم المعرفة في مجموعها موصوف في هذا المنطق الجديد بمصطلحات سيكولوجية. وهو وليد ضرورة يشعر بها العقل كضرورة تدفع به الى استقصاء معرفة المعطى، وجعل هذا واضحاً تماماً.

الملاحظة D- الميتافيزياء والفلسفة

إن تفكير ديلتاي فيما يتصل بالميتافيزياء والفلسفة، يظلّ في الأعماق غامضاً بما فيه الكفاية. فالميتافيزياء (ماوراء الطبيعة) جنس تاريخي، ولد في تاريخ ما، وهو معدٌّ للزوال. ولكن إذا كان الميل الطبيعي لكل فلسفة، هو أن تكون كليّة، فكيف نستطيع تجنب الميتافيزياء، أي العلم بالمبادىء الأولى؟

ويلاحظ الإنسان في فكر ديلتاي شيئاً من اللاادرية. ذلك أنه يحتفظ بـ«الشيء بذاته»: ونحن لانعرف من الحقيقة الطبيعية إلا الحوادث، لأن الصدمة أو الجهد المكبوت، يكشف لنا عن حقيقة، لاتدرك في ذاتها (المجلد رقم ١. ص: ٤١٩، VIIIص: ١٨٧). وعلى ذلك فإن من واجب الفلسفة أن تحمل المعرفة المطلقة للطبيعة.

أما العلوم المعنوية فإنها ليست علوم حوادث بنفس المعنى، إذ لم يعد هناك من تمييز بين المظهر والمخبر أو بين الظاهر والواقع. ولكنه لابد من تحديد آخر: فالحياة متعددة الوجوه. ولاندرك منها أبداً إلا وجهاً واحداً. وأكثر من ذلك أنها هي نفسها لا تُدرك إلا بالفهم (أي بصورة غير مباشرة وبالرجوع إلى الوراء). فهل وهبنا القدرة على بلوغ المنظومة أو الجملة أو على الأقل بلوغ معرفة لها من نوعٍ ما لتاريخ جزئي يحظى بالقبول العام.

بيد أن الوعي الميتافيزيائي والوعي الفلسفي شيئان خالدان (Iص ٣٦٢، ٣٨٦ - II ص٤٩٦، ٤٩٨). فهل يجب التفكير بخلود التفكير والتأمل، في قضايا المصير، وهي قضايا لامجال لتجاهلها، ولو أنها غير قابلة للحل؟ ربما كان ذلك، لأن ديلتيه كان مجداً بالدرجة الكافية، بحيث لايرهقه كثيراً هذا الإخفاق. فهل يجب أن نقبل بحالة نفسية ميتافيزيائية، تنتهي دوماً إلى تركيبات موقتة أو خاصة؟ أو يجب أن نفهم أن الجهد باتجاه الكشف عن الكل أمر إنساني طبيعي؟ ولكن التاريخ في هذه الحال، وعلى مارأينا، لايعوِّض عما هدّمه وقضى عليه. ولعله يجب أن نعتقد أن الخالد قبل كل شيء هو «الطاقة المنطقية» وإرادة وضع كل شيء موضع البحث: أي

أن الجهد المنظمّ العقلي، وجهد النقد، هما جوهر الفلسفة. ومثل هذه الفلسفة لاتكون بحاجة لنظرية حول المبادىء الأولى. ذلك أن الأنطولوجيا لاتكون إلا بلورةً للقصد الأصلي للفلسفة وللفلسفة الأخلاقية والنقدية قبل كل شيء؟

وقد حاول بعض أنصار ديلتاي وميش Misch خاصة، أن يبرهنوا على أن الفلسفة هي الإيمان الذي وُلد في التاريخ، والذي لايمكن فصله عن الطبيعة الإنسانية، خلافاً للميتافيزياء التي هي جنس مصيره الفناء. لأنه لايعرف إلا الفكر التأملي، لا الحركة الأصلية للحياة في اتجاهها للتعبير وللوعي. ولكن مهما تكن هذه المحاولة ممتعة، فإنها مع ذلك تمرّ بجانب الصعوبة الأساسية: إذ ماذا تستطيعه الطاقة المنطقية والنقد إذا كان الشيء في ذاته خفياً علينا أبدياً؟ وكانت الحياة ممكنة المعرفة دوماً، تاريخياً، وجزئياً، وبصورة غير مباشرة؟ وعبثاً يكون «النقد الجذري» مختلفاً عن التصورات العفوية للعالم. فكيف يستطيع الوصول الى اليقين والعلم. بعد أن طال عليه الزمن الذي لم يصل خلاله الى أي شيء من الحقيقة وظل باستمرار أسير التاريخ (أي تاريخ النظريات والفلسفات التي تدعي أنها تصل إلى الحقيقة).

الملاحظة E - مفهوم الحياة (في فلسفة ديلتاي).

سيوجد من يسأل كيف يجب أن نفهم مفهوم الحياة في مذهب ديلتيه؟ أما في الواقع فإن هدفه كان دوماً رفض كل تعريف، لأن الوحدة السيكولوجية- البيولوجية، والشعور بالحياة، هما المعطى الأول الذي لاينفد. وبعد ذلك فقط، سنكتشف أنفسنا، جسداً ونفساً، ونتعلم التمييز. وفي هذه الشروط، فإن كل المناقشات حول مختلف مفاهيم الحياة، سواء أكانت ميكانيكية أم حيوية أم بيولوجيا أم ميتافيزياء، تظل خارجية بالنسبة لفكر ديلتيه البسيط جداً. وليس علينا أن نحلّل أو أن نعرّف الحياة، لأنها نقطة البداية بالنسبة للفلسفة. وكذلك ليس علينا أن نبذل جهداً لإدراك الحياة نفسها، ذلك أنها ليست في متناول الفكر إلا إذا اتخذت صورة ما، وعبّرت عن نفسها. إن الحياة تظل المصدر الغامض واللامتعيّن للتاريخ.

ومن المناسب أن نضيف إلى هذا كله، قولنا إن الحياة التي يفكر بها ديلتاي هي شيء كلي، إذا أمكن مثل هذا القول، وليست بشيء فردي. وهو يصفها بأنها «مجموع ensemble» لجملة الناس الماضين والأحياء اليوم، ومجموع أجيال وعهد ومجموع التاريخ العالَمي. وفي وسعنا أن نجد في هذه الإشارات ميل ديلتاي الى شيء من وحدة الوجود Panthéisme (ويقال إن ديلتاي قد اعتنق المثالية الموضوعية). بمقدار ما كان يتبنّى تصوره للعالم)، لاسيما وأن الحياة جزء من عالم ما: فالكائن الحيّ يعرف أيضاً بمحيطه.

والشيء الأساسي في مذهب ديلتيه، هو أن فلسفة الحياة وفلسفة التاريخ، يجب أن توحدا معاً، لأن الحياة الكلية والخلاقة حياة تاريخية. أما الحياة التي لاتقبل النفاد، ولاتقبل التعريف، والعصيّة على الفهم في أعماقها، فإنها شيء غير عقلاني - أو غير معقول كالتاريخ نفسه. وهكذا فإنه لامجال في مذهب ديلتيه -وربما - على الرغم من الهدف الذي كان يرمي اليه- للفعل المعقول، أو للإبداع الواعي. فالحياة التي أُدركت بالرجوع الى الوراء خلال تعابيرها، طهرت وعلّمت. ولنضف الى هذا من جهة أخرى، أن كل الأعمال يجب أن تعاد الى الحياة لكي تُفهم، لأنها تخرج منها، وتعبّر عنها، بحيث يبدو لنا آخر الأمر، أن الحياة التي هي موضوع علم التاريخ، كما هي حقيقة إنسانية، تقع في منتصف الطريق بين مبدأ الإبداع اللامتعين، وبين العمل المفصول عنها الذي هو العقل الخالص.

الملاحظة F - يورك وديلتاي

إن الرسائل المتبادلة بين ديلتيه ويورك تكاد أن تكون آبدة من الأوابد الفلسفية. وكان صعباً علينا أن ندخلها في حديثنا، لأن تفكير يورك على الرغم من الاتصالات والأحاديث المتبادلة. يظل مختلفاً بصورة جوهرية عن حديث ديلتاي.

أما التضاد الأساسي فهو التالي: ربما قال يورك مثل ديلتيه: إن الإنسان في آن واحد، طبيعة وتاريخ. ولكن للتاريخ في نظره قيمة ميتافيزيائية، لأنه مشتق من سر المسيح. إن الفكرة المسيحية أي الاشتراك في عبادة الله واعكوسية الأخطاء:

والسجايا merites، الخ.) هي التي تؤسس الجماعة التاريخية (ص: ١٤٣)، والعلاقات الحية بين الأشخاص (ص: ١٦٧، وص: ١٩٣) وتاريخية الكائن الفردي، وتآزر النظرية والتاريخ. وبالعكس وعلى نحو ماكتب ديلتيه على هامش رسالة جاءته من يورك، فإن العقائد المسيحية لاتُمثّل في رأي الناقد الوضعي إلا الصيغة الرمزية للحقيقة التاريخية. (ص: ١٥٥). ونحن هنا في المركز من مشكلة ديلتيه: ترى كيف يؤسّس على الملاحظة ذلك التضامن بين الفرد وبين الكل، الذي كان اللاهوت يبرّره من قبل؟ وحقاً فإن اليقينية العنيفة لدى صديقه يورك كانت مما يتهيبه ديلتيه العاجز عن بعث الحياة في إيمان حقيقي داخل الوجود (المجلد VIII ص: ٢٣٠-٢٣١). ولكنه يظل على كل حال وفياً للفكر العلمي حتى في تأويل التاريخ).

والآن نتساءل: أي نوع من التأثير أحدثه يورك في ديلتيه؟ إن من الصعب حقاً أن نجيب بدقة. فإذا اعتمدنا على الرسائل المتبادلة، فإنه يمكن الافتراض أن الميتافيزياء التاريخية التي كان يورك يأخذ بها، استطاعت مساعدة ديلتيه على إبراز قناعاته الخاصة. وكذلك فإن الصديقين استطاعا التلاقي في نفي أولوية علوم الطبيعة (ص: ١٩٥) وفي تناثر الثقافة (ص١١٣، ١٣١). ولقد كان لهما جملة من الأفكار المشتركة، مثل وحدة المنظومة (الفلسفة) والتاريخ (ص: ١٩٥) والسمة التاريخية للتفكير في الذات، والداخلية الروحية للتاريخ، وحضور الماضي في الحاضر. وقد حدث أحياناً أن فكرة ليورك تعزّز مقاصد ديلتيه: ومثال ذلك ماعناه عندما قال: إن فلسفة التاريخ وحدها هي علم التاريخ (ص: ٢٢٤). ولاشك أن ديلتيه كان يسعه، أن يقول مثل هذا القول، ولكن على شرط أن نضيف قولاً آخر، هو أن فلسفة التاريخ هذه، هي علم المنظومات الفلسفية وعلم النفس، الخ.

الملاحظة G – حول مقولات الحياة

لم نعرض بالتفصيل نظرية مقولات الحياة. ذلك أن هذه النظرية لاتوجد إلا في بعض خطوطها الكبرى في مختلف مختارات من النصوص.

ونحن واجدون أولاً تعداداً للمقولات الأساسية (المجلد ٧، ص: ٢٣١، ٢٥٣، ٢٦٢، وبصورة خاصة الصفحة ٣٦٢): كل وجزء، المجموع، بنية المجموع، تحديد الوجود الفردي، والوجود الفردي كقوة في العمل المتبادل للقوى، الماهية والتطور، الخلق والشكل. وليس هذا التعداد كاملاً بالتأكيد. ومن جهة أخرى لايلاحظ أنه منسّق. وفضلاً عن ذلك، فإن مقولات الحياة لاتشغل مكاناً في جدول ما، كالمقولات الكانطية.

ولقد لقينا كل هذه المقولات في عرضنا، وليس ضرورياً أن نطيل التحليل فيها. أما المسائل ذات القيمة فإنها تطرح بمناسبة المقولات الجديدة، الداخلة في النصوص الأخيرة كالدلالة والقوة.

وكانت «الدلالة أو المعنى» تعدنا بتركيب: فالغاية تقابل الميل الى المستقبل، والارادة والقيمة، تقابلان الميل إلى الحاضر، كما تقابل حساسيتنا. ثم إن الدلالة مفهوم مشترك بين التأمل والنظر الى الوراء. وكذلك فإن الوجود المعيش خليط من القيم والأهداف. والحياة الماضية في نظر التاريخ تعني وحدة الدلالة.

وبين من ترجم لديلتيه أناس مثل (Mischو Bollnow) وجدوا أن هذا الحل شديد البساطة والسطحية. وبصورة خاصة فإنهم أرادوا تجنب أولوية التأمل والذكرى التي قد تنشأ عنه. وعلى ذلك فإنهم بحثوا عن نصوص أخرى. فالكرافت أي القوة تعبرٌ عن الجهد من أجل المستقبل، أي الاندفاع الخلاق. فإذا تركت على هواها، فإنها ستصبح غير عقلانية. لكن الهدف المقصود من قبل الإرادة الواضحة، والدلالة يتعارضان مع هذا الاندفاع الأعمى. ومن هنا جاء التأويل الذي يوحي به ميش (بالمقدار الذي استطعنا فهم تفكيره الغامض جداً: "القوة هي إندفاعة الحياة، ولكنها اندفاعة متصلة بالدلالة أو بالمعنى، وذلك لأن سمة الابداع الانساني تكون في اقتضاء استعادة للماضي وتأمل فيما فات. والقوة الخلاقة تاريخية روحية، وهي التي تنشيء وحدة المجاميع بدءاً من الفرد وحتى التاريخ الكلي، المركزين دوماً في ذاتهما، لأنهما يعبّران عن هذه الوحدة الحيّة. وهكذا تكون القوة أعلى من التضاد بين الفكر العضوي والإرادة الواعية.

ولايبدو أن هذا التأويل يمسّ نتائجنا. فالإبداع حر، غير عقلاني (جزئياً على الأقل)، أما المعرفة فتأتي بعد، مارة بالتعبير. ويبقى إذن بعض القيمة للرجوع إلى الوراء. ومن جهة أخرى، لا نجد لدى ديلتيه من تحليل للعمل أو الفعل. وأخيراً فإن وحدة الابداع والتفكير في مبدأ التاريخ لم تخف على ديلتيه، بل لقد تَوَقّعها ورغب بها- لكنه لم يصغها بكلمات واضحة. وليس مؤكداً أنها كانت تستطيع أن تجد مكاناً لها في أطر تفكيره، لأن الحياة هي في ذاتها مما لايمكن تعريفه ولا إدراكه بفهم واضح.

الملاحظة H ـ حول مفاهيم الـ Verstehen (أي الفهم) و Sinn أو Bedeutung (الدلالة)

إن كلمة الفهم والدلالة تستخدمان في هذا الكتاب بمعان غير قليلة الاختلاف لأنهما تقابلان الكلمتين الألمانيتين Verstehen و Bedeutung و Sinn وحتى كلمة Bedeutsamkeit (ويميز ديلتيه أحياناً بين هاتين الكلتين)، ولكننا في هذا العرض المبسّط، لانجد أن علينا أن نقيم اعتباراً لهذا التمييز. وتسهيلاً لفهم النص نقدم هنا مختلف دلالات كلمة المعنى أو الدلالة.

وأول مانقول هو أن محتويات الفكر تتألف من «معان» أو حكم، أو مساواة رياضية أو عمل فني. وكل هذه معان أو «مجموعة دلالات». ثم إن هناك بين الحقيقة الفيزيائية والحقيقة النفسية عالماً من المعاني. ولاوجود لمثل هذه الطريقة في الكلام، باللغة الفرنسية المألوفة. ولكنها تقابل الاستخدام الفرنسي العامي، شأنها في ذلك شأن اللغة الألمانية.

ومن جهة أخرى، فإن ديلتيه يتحدث عن الدلالة Bedeutung بمعنيين. فمن الجهة الأولى: نقول إن هذا العمل الفني ذو دلالة، أي يعبّر عن دلالة ما، لأنه يمثّل وجهاً من وجوه الحياة الإنسانية. ونقول مثل ذلك عن حركة أو كلمة أو عمل فني. إنها ذات دلالة. ويعني ديلتيه بكلمة الدلالة علاقة عنصر بالكل الذي هو فيه: فدلالة مرحلة ما، هي علاقتها بمجموع الوجود أو بمجموع الرواية. وأخيراً فهو يستخدم

كلمة Sinn للدلالة على معنى كلمة أو مصطلح معزول، مما يردّنا الى المعنى الأول المشار اليه أعلاه.

ويعني ياسبرز بكلمة relation comprehensible، تلك العلاقة المفهومة مباشرة، بين عاطفة ما وعمل ما، وبين وضع ما، ورد الفعل عليه. فالضعيف يحاول تبرير نفسه، والغيور مقتنع بسوء حظه، والمذبذب يميل الى الخداع. وبهذا المعنى فإن حادثاً نفسياً ما، يبدو مفهوماً. إذا نحن أدركنا الوحدة بين أجزائه أو الصلة التي تصله بسوابقه.

وهكذا نستطيع أن نميز أربعة تعاريف لمفهوم المعنى أو الدلالة: آ)التعريف الكلي أو الاجمالي، ب) القيمة التعبيرية، جـ) علاقة بالجملة relation a la total-ite'، د) مفهومية أو معقولية الشيء النفسي intellegibilité du psychique.

أما مفهوم كلمة comprendre (فهم) وهذه أقل الترجمات سوءً لكلمة ver-stehen الألمانية، على الرغم من الخلط الممكن مع المفهوم العامي لكلمة فهم. فهو بالجملة مترابط مع كلمة الدلالة، ولكنه مترابط إما مع الدلالة تبعاً للتعريف آ، وإما مع الدلالة تبعاً للتعريف ب. وبتعبير آخر إن كلمة فهمٍ تعني الفعل الذي نستطيع بواسطته إدراك حوادث الشعور أو الدلالة المستقلة عن الشعور. أما ديلتيه فإنه يعرّف الفهم كأسلوب يمضي من التعبير الى الحياة ولكن ريكيرت يميّز بين «إدراك المعنى» وبين «فهم حياة الآخرين» وبالمعنى العام يكون الفهم فهماً للدلالة، وواقع أننا نعيش في ذواتنا حياة الآخرين. أما بالمعنى الضيق فإن الفهم يعني فقط إدراك الدلالة. ويفهم زيمل من كلمة «فهم» إدراك الأحداث التي تتم في شعور الآخرين. ولكنه بالتدريج يوسّع (ضمنياً على الأقل) المفهوم، بحيث يشمل كل إدراك «للعلاقات المفهومة» أو القابلة للفهم. ونصل الى فيبر أخيراً، وهو يعني بكلمة الفهم إدراك «الدلالات» و «العلاقات ذات الدلالة» ونقول أيضاً: العلاقات القابلة للفهم، دون أن نوضّح بدقة، تلك العلاقة القائمة بين الشيء النفسي، والشيء ذي الدلالة.

وهانحن تجاه شرحٍ ينضاف الى ماقلناه: ففلسفة التاريخ تقوم تقليدياً على

تأويل «دلالة» الصيرورة. وهذه الجملة يجب أن تؤخذ بمعناها الشائع. ويدل التطوّر إما على نمو الحرية، وإما على تقدم العلم. وإما على نمو الغيرية، وتحقيق المدنية الوضعية. وهكذا تقاد كلما تعلق الأمر بفلسفة التاريخ، إلى الكلام على «معنى الصيرورة» أو على معنى التطور (وهذه الجملة ذات معنى غامض: فهل يتعلق الأمر بقيمة ما، أو بهدف ما، أو بواقع عام؟).

وأولئك الذين يعتقدون أن فلسفة التاريخ والعلم التاريخي يمكن أن يفصل بينهما تماماً، سيجدون هنا، مصدر إلهام. والواقع أن من المستحيل تجنب الالتباس باستخدام كلمات أخرى مختلفة، إذ أن الفكرة واحدة. فكلُّ علم يصبح فلسفة عندما يطمع بفهم الكل لا يفهم حادث ما، أو عهد معزول. ومن هنا جاءت جملة فيبر المشهورة: إن علوم الثقافة تبلغ تجريبياً ذلك الارتواء الذي تستطيع الميتافيزياء وحدها إن تقدمه في علوم الطبيعة.

وتحتاج المعاني المختلفة لمفاهيم الدلالة والفهم، إلى المزيد من التوضيح. ولكن وجود العلاقات القابلة للفهم (أو المعقولة) بين حوادث تاريخية خاصة، لايبدو لي موضوع نقاش. ثم إن المناطقة الفرنسيين في التاريخ لم يعترفوا إلا بالشرح بالأسباب الذي هو أحد أنواع هذه العلاقات المفهومة مباشرة. ومن الواضح أن المؤرخين وعلماء الاجتماع الفرنسيين قد مارسوا طريقة جامعة (دون استخدام هذه الكلمة) مثل ليفي برول، إن شئنا.

الملاحظة I - حول علاقات Windelband وريكيرت

يتحدث الناس - وبحق - عن نظرية ويندبلاند- ريكيرت. - Windelband Rickert. ذلك أن بعض الأفكار الأساسية التي عُبِّر عنها سابقاً في الخطاب المشهور الذي ألقي في ستراسبورغ عام ١٨٩٤ (والمنقول عن الطبعة الثالثة. ستراسبورغ عام ١٩٠٣) بعنوان التضاد بين الطريقة الاسمية النوموتيكية nomothetique والطريقة الإيديوغرافية idiographique: فالعلوم الطبيعية تتجه الى القوانين، والتاريخ يتجه الى الحادث الواقع الوحيد الشكل. أما تلك فإنها مجرَّدة، وأما هذه

فإنها أكثر حدسية، وأحرص على المزايا qualités (ص: ١٤-١٥) بيد أن التاريخ يحتاج في تحرّي الأسباب، إلى عون الأحكام العامة (ص: ٢٣). ويشير ويندلباند إلى التمييز بين السببية العامة، المستنتجة من قانون، وبين سببية خاصة لحادث ما، قُرِّر بالاستناد الى ملاحظة السوابق (ص ٢٤- ٢٥). وأخيراً فإن صلة التاريخ بالقيم، يبدو واضحاً لأن القيمة لاترتبط أبداً إلا بما لايرى مرتين» (ص: ٢٢).

بيد أنه كان علينا أن نحلّل مذهب ريكيرت لا مذهب ويندلبند، لأنها وحدها تقدّم نظرية منطقية لعلمٍ للمفرد. ويبدو أن ويندلبند يصل أخيراً، إلى فهم حدسي للشكل. ولكن الذي يهمنا ليس هو الموضوع بالدرجة الأولى، بل إنجازه. فهل من الممكن أن نقدّم تعبيراً، سليماً منطقياً، عن الممارسة التاريخية المتصوّرة بطريقة تقليدية؟ وكذلك إذا كنا نريد أن نبحث عن أصول الفكرة، فهل يجب أن نمضي الى من هو أبعد من ويندليلبند حتى نصل الى الرومانطيقية؟ إننا نعلم أن الفلاسفة في المرحلة التي ندرسها، ينقلون بمصطلحات وضعية، أفكاراً ميتافيزيائية، مستعارة من الفلسفة الكلاسيكية.

ومن جهة أخرى، فنحن نجد، حول هذا العهد نفسه، محاولات أخرى شبيهة بمحاولة ريكيرت مثل محاولة كروتشه و Xenopol. ولكن الأول لايحاول إيضاح منطق التاريخ لأنه يرى في التاريخ علماً لما هو جزئي. ولا يسعه أن يكون أكثر من فن. أما الثاني أي Xenopol، فإنه يعتبر في عداد من تأثروا بكورنو Cournot. ونراه يميّز في الواقع نفسه وقائع الوجود معاً (الوقائع الموجودة معاً) والوقائع المتتابعة -كما كان كورنو يميِّز بين ماهو نظامي وماهو من نتائج المصادفة-. ولكن التمييزين، الأول والثاني، مما لايمكن استبقاؤه ولا الأخذ به في إطار نظرية منطقية فقط. وهما ينتهيان الى ميتافيزياء خاصة بهما، لأنهما منطقية فقط. وهما ينتهيان الى ميتافيزياء خاصة بهما، لأنهما يقتضيان وجود ميتافيزياء (وقد نوقشت هاتان النظريتان على عجل في الـ Grenzen ص: ٢٣٣ -٢٣٤).

الملاحظة J.

كثيراً ماقرّب زيمل و برغسون، بل وُجد من يتحدث عن تأثير لبرغسون في

الفيلسوف الألماني . ومن الصعوبة بمكان كبير أن نقبل بأيٍ من القولين أو أن نضعهما موضع الشك . ولا يذكر زيمل في كتبه ، ولا يناقش الفلاسفة الآخرين . ومن جهة أخرى ، فإنه عندما يعرضهم (انظر مقاله حول برغسون ١٩١٤ ، المعاد نشرها في (Zur philosophie der kunst) ويبدو أنه يغض الطرف حتى عن فلسفته هو ، لحرصه الكلّي على ملاحظة حركة فكر الآخرين ، في كليتها . بيد أن النتيجة التي تخلص إليها هذه المقالة ، توحي إلينا بفكرة أساسية : هي أن مفهوم الحياة الذي يهيمن على الفلسفة المعاصرة ، فيما يرى زيمل ، أنه في المركز من مذهب برغسون ، كما هي حاله في فلسفته هو (فلسفة زيمل) . لكنه يريد مفهوم حياة قادراً على تجاوز التضادين : الصيرورة والشكل . وفي كتابه الأخير نراه يستجيب لهذا الاقتضاء ، لأن الشكل يخرج من الحياة دون أن يفسد مرونة هذه ، ودون أن يكون غريباً عنها . غير أن تجذر الشكل في الحياة ، يغير سمات الفلسفة كلها . وبدلاً من حدس ميتافيزيائي ، يستطيع أن يدرك «المتصل» في آنية ، نجد أننا ننهي الى نظرية في الثقافة (ومأساوية أيضاً . وهذا صحيح) . وفي الوقت نفسه يصبح منطق التاريخ أقل أهمية من الفسفة التاريخية ، لأن التطور الحيوي ، هو التطور التاريخي ، الناشيء عن خلق متصل دائم التجاوز لنفسه .

أما تأثير برغسون ، فإنه فيما نرى ، ربما أعان على تسريع الانتقال من النسبية النقدية الى ميتافيزياء للحياة . ولكن شدّ ماهييء لهذه الميتافيزياء في الكتب الأولى بحيث لايبدو أن هذا التأثير عرضي ، إذ أنه كان لزيمل ، كوسيلة لاكتشاف رؤيته للعالم (وحتى ليبدو ، في هذا المعنى أقل أهمية بكثير من تأثير Stefan George الذي فرض عليه وجود «الجمل totalités ، ومضى به في الوقت نفسه الى التخلي عن واقعيته الذرية») .

الملاحظة K

يلح السيد Jankeleviteh في مقالته عن آخر فلسفة لزيمل (rervue de metaphysique et morale ١٩٢٥) على هذا التطابق بين الذاتية والموضوعية ،

والمضامين والأشكال. ويرى في مستوى الاضفاء المتوسط حيث تترجح الحدود المتعارضة وتتصالح «مستوىً أنطولوجياً» (ص: ٢٤١) ويبدو لي أن هذا التأويل غير صحيح. فعلى هذا المستوى نفسه، تتحقق بلاريب، ميتكرات العقل، والفن، والمعرفة الخ، لكن تركيب المحتويات، والاستمرارية الحيوية في التاريخ مثلاً، يدع الصراع قائماً. والحد الأخير المطلق هو الحياة، وليس التوافق بين الذات والموضوع، وهو توافق موقت دوماً وغير كامل. أما الصيغة الأخرى التي يستخدمها جانكليفيتش في مقالته، فإنها على عكس الأولى، صحيحة جداً. فالمطلق هو الحياة وهي أصل المضمون والشكل معاً.

الملاحظة L- نماذج السلوك

إن تمييز النماذج السلوكية يتم بصراحةٍ ظاهرة، بالاعتماد على صيغة التحديد السيكولوجي. وتبعاً لدرجة الشفوف في هذا التحديد، بيد أنه يبقى شيء ما، في هذا التراتب من الفكرة الأولى لمجموعة من صور السلوك، هو شيء من العقلانية المتناقصة بدءاً من العقلانية الكلية (W.L.p411) وتعني العقلانية الكليّة ذلك الاختيار الدقيق للوسائل المناسبة لتحقيق غاية ما، كان الإنسان قد فكّر فيها. ثم يأتي بعد ذلك الاختيار العقلاني، غير الصحيح يتلوه السلوك الأقل وعياً وعقلانية ليتلوه السلوك القابل للفهم (كالحقد مثلاً). أي السلوك المفهوم، الذي داخله الاضطراب بدرجة أو أخرى من جراء ردود فعل غير مفهومة. وأخيراً نجد أمامنا السلوك الذي لايفهم بتاتاً. وخطأ هذا التراتب هو اعتباره العقلانية النهائية وعقلانية الأصل، نموذجين مختلفين من السلوك على حين أنه كثيراً ما يتعلق الأمر بوجهين مختلفين للسلوك ذاته.

وهذا التراتب بين النماذج الأربعة: أي السلوك العقلاني البحث Zweckra-tional، والعقلاني الخاطىء، (مثل الكرامة، الجمال، التقوى) والعاطفي (كالغضب، والحقد) والتقليدي تشرح كما يلي:

إن العقلانية الغائية (كالفعل الاقتصادي مثلاً) يقتضي شعوراً كاملاً (وعياً

كاملاً) واختياراً أعملَ فيه التفكيرُ للوسائل والغايات. ولئن كانت الغايات قد قُررّت نتيجة لتأكيد قيمةٍ ما، فإن العقلانية لاتزيد على أن تكون جزئية. (عقلانية الوسائل). ولكن ماهو الاختيار العقلاني للغايات؟ إن فيبر يبدو وكأنه قد اتخذ نموذجاً لها، مبدأ المنفعة (أو الفائدة) الهامشية: أي توزيع الإرواءات تبعاً لشدة الحاجة اليها. ولنوع الوسائل التي تملكها. ولكننا نؤخر القرار اللامعقول دون حذفه إذ يبقى أن نُعيّن تراتب الحاجات، وهذا فيما هو غير عقلاني. ولاريب أننا إذا حسبنا حساب درجة التفكير، أمكننا أن نميِّز بين الفعل الذي يخضع بصورةٍ عمياء لقيمٍ من نوع ما، متى أصبحت مقرّرة، والفعل الذي يفكر في الغايات والوسائل. وعلى الرغم من كل شيء، فإن هذا التمييز يظل غامضاً لأن وجهات النظر الثلاث التي أوضحناها مختلطة فيه. وإذا بحثنا في تمييز صور السلوك العاطفي والتقليدي، وجدنا أن درجة الوعي تتدخل فيها أيضاً. ففي أحد الحالين، نكون تجاه سلوك مطابق للتقاليد التي نعيها بعض الوعي. وفي الحال الثانية، يكون الفعل خاضعاً لرغبة حالية، (كالانتقام، أو الاستمتاع).

وصحيح أن في وسعنا الاشارة الى صور السلوك التي يفكر فيها فيبر: كسلوك الفرد الذي ينقاد للدين، بحكم التقليد، وسلوك ذاك الذي يرغب في الانتقام، وفعل الثالث الذي يخضع لقواعد الشرف، وفعل من لايريد إلا الربح في البورصة. وهذه الأنواع من السلوك واضحة جداً في الأمثلة. أما من الوجهة النظرية، فيبدو لي أن فيها مجالاً لإنضاج أغنى بالدقة. والتمييز الذي يثير أكبر الجدل هو سلوك الـZweck وسلوك الـ Wertrational . وهناك مقال لـ Schmalen-bach ينقد هذا التصنيف بما ينبغي له. ولايحتفظ هذا الأخير الذي يحرص على صورة التحديد (أي مايرغم الإنسان على تحديد سلوكه بصورة، أو بأخرى، تبعاً للدوافع الكامنة وراءه) نقول إنه لايحتفظ إلا بثلاث صور منها هي النموذج التقليدي والنموذج العاطفي، والنموذج العقلاني.

الملاحظة M - نظرية فيبر وممارسته

إن العلاقات بين النظرية والممارسة العملية لدى فيبر علاقات شديدة التعقيد نذكرها فيما يلي:

١- نظرية تكوين موضوع الاصطفاء.

- لاريب أن فيبر يختار لنفسه موضوعه، فهو يصطفي ما يصطفيه من الوقائع نبعاً لقيمتها. وتستخدم مفاهيمه نفس الحرية. وهي تعبر عن الأسئلة التي يطرحها الحاضر على الماضي. أي المشكلات السياسية، للحاضر الذي عاشه فيبر، والمراسلات التي تمت حول هذا الموضوع موجودة بصورة كاملة.

٢ - نظرية السببية:

من المؤكد أن فيبر طبّق قواعد تحديد أو تعيين السبب على مشكلة أصول الرأسمالية، بغية تقرير أثر البروتستانتية في التغيرات الاقتصادية التي أدّت إلى النظام الرأسمالي. وكان يرى أن المذهب (الذي هو مذهبه الديني بطبيعة الحال) هو من جملة الأسباب التي أدّت الى تنامي هذا النظام. وحتى سوسيولوجيته، فإن القواعد التي ينتهي اليها، فيها، تطابق نظريته في السببية. والمشكلة الوحيدة التي يمكن أن تطرح هي هذه: هل هنالك أساليب متتابعة أو مختلفة للبحث عن التأويل من جهة أولى، وللبحث عن السبب والتحقق منه من جهة أخرى؟ والحقيقة أن السببية في مادة السوسيولوجيا الجامعة comprehensive تعني بصورة خاصةالملاءمة الكاملة العلاقة، موضوع التفكير، بالسلوك الفعلي. ويعتبر التأويل سبباً بصورة مباشرة، شريطة أن يكون مطابقاً للوقائع. ولكن الحل المقدّم من قبل فيبر لمشكلة الموضوعية، أعيد وضعه موضع البحث: ذلك أن العلاقات السوسيولوجية. ذات علاقة وثيقة، بوجهة النظر المختارة، وبالقيم التي نختار مانحتاره طبقاً لها. وبمقدار ماكان البحث السببي متأخراً عن الاصطفاء، فإن التمييز بين الموضوعي والذاتي كان سهلاً. ولكن إذا كانت السببية داخلية في الفهم، فإنه يمكن القول: إن كل علم هو علم سببي، ولكن أليس هو موصولاً أيضاً، بصورة كلية، بالأسئلة المطروحة؟ إن التأويلات المطابقة للوقائع تظل على كل حال، صحيحة في مجالها، ولكن هذا لايعني إضفاء الشمول العلمي عليها.

٣ – نظرية الفهم

وحول هذه النقطة بالذات تجاوزت ممارسةُ فيبر نظريته. وفي المقام الأول، نلاحظ أن فكرة ردِّ الواقع الى مستوى الأحداث النفسية، لم تطبَّق قط، لدى فيبر. وصحيح أنه لم يدرس اللاهوت. وكانت البروتستاتية التي أغرته، هي تلك التي عاشها الناس، لاتلك التي تخيَّلها اللاهوتيون وألَّفوا كتبها. وبصورة عامة، فإنه كان يدرس «المعنى المعيش = المعاش». ولكننا إذا ذهبنا بالتحليل الى أبعد مدى، قلنا إن المنظومة الفكرية التي أعاد بناءها، تؤلف، فعلاً، غاية العلم: ولكنها تتعالى أو تتجاوز المشاعر الفردية، ولم تُعش قط على هذه الصورة، من قِبَل أي إنسان، وهي تبدو (يعني أن المنظومة الفكرية تبدو) بمثابة تنسيق الشكل، وتوضيح الفكر. المختلف في درجة غموضه، والضمني، أي توضيح فكر الكائنات التاريخية. أما أن تكون الجماعة البروتستانتية قد عملت طبقاً للمذهب الذي أعيد بناؤه على هذه الصورة، فهذه فكرة تظل سؤالاً قائماً. ولكنه يبقى أن نبرهن على أن هذا التأويل وحده، هو الذي يسمح لنا بإيضاح السلوك.

وعلى ذلك، فإنه إذا كان المعنى الذي يتطابق مع المنطق الداخلي، للسلوك، معنى موضوعياً لا ذاتياً، فإن فيبر، قام، دون أن يريد ذلك فعلاً، بإنشاء علم للمعاني الموضوعية. وهذا يعني، في الواقع، أن «المعنى المعيش» الذي تتناوله السوسيولوجيا بالبحث، لايمكنه أن يكون فردياً. فروح أي دين أو أية منظومة حقوقية، لايمكنها إلا أن تكون ملكاً للحقيقة التاريخية، من غير أن تشبّه بتجارب وجدانات الأفراد أو مشاعرهم. ولم يعرف فيبر كيف يدع مجالاً في نظريته لاللتركيبات المعقولة اللاسببية التي هي إحداى غايات العلم، ولا للحقائق المعقولة اللافردية التي هي جزء من الموضوع.

وأرجح الظن أن لهذه التحفظات نتائج خطيرة فيما يتصل بمنطق فيبر. إنها تضع موضوعية العلم التاريخي موضع الشك، أو قل إنها توحي بمفهوم ما لموضوعية العلم المطابقة لممارسته، لا لنظريته. وبكلمة واحدة إن جملة العلم قد وصمت بذاتية الاصطفاء، على الرغم من أن بعض النتائج داخل هذه الكليات تفرض نفسها على الجميع.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES GÉNÉRAUX

BERNHEIM (Ernest). — *Lehrbuch der historischen Methode und der Geschichtsphilosophie*, Leipzig, 1889, 5e et 6e édition, 1908.

BARTH (Paul). — *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie*, Leipzig, 1897, 4e édition, 1922.

MEHLIS (Georg). — *Lehrbuch der Geschichtsphilosophie*. Tübingen, 1915.

ROTHACKER (Erich). — *Einleitung in die Geisteswissenschaften* Tübingen, 1920, 2e édition, 1930.

— *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handbuch der Philosophie)*. Munich et Berlin, 1927.

TROELTSCH (Ernst). — *Der Historismus und seine Probleme*. Gesammelte Schriften, tome III, Tübingen 1925.

WACH (J.). — *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorien im 19. Jahrhundert*, Tübingen, tome I, 1926, tome 2, 1929, tome 3, 1930.

KAUFMANN (F.). — *Geschichtsphilosophie der Gegenwart*, Berlin, 1931 (bonne bibliographie).

THYSSEN (J.). — *Geschichte der Geschichtsphilosophie*. Berlin 1936.

CHAPITRE I. — DILTHEY

Né en 1833 à Biebrich, fils de pasteur. Etudiant à Heidelberg d'abord, puis à Berlin où il arrive dans l'hiver 1853-54. Après son « habilitation » en 1864, il est professeur à Bâle de 1867 à 1869, à Kiel de 1869 à 1871, à Breslau de 1871 à 1882, à Berlin enfin depuis 1882 jusqu'à sa mort (1911).

Les œuvres les plus importantes de Dilthey sont maintenant réunies dans les « *Gesammelte Schriften* », 9 tomes, parus de 1914 à 1933, à Berlin (Teubner) (Les tomes XI et XII sont également parus). Il faut ajouter le recueil d'articles de jeunesse intitulé *Erlebnis und Dichtung* (1re édition, Berlin, 1906) et un autre recueil intitulé *Von deutscher Dichtung und Musik* (Berlin, 1933). Enfin la célèbre biographie de Schleiermacher dont seul le premier tome a vu le jour.

On trouvera dans l' « Archiv für Geschichte der Philosophie », tome 25, 1912, p. 154-160, une bibliographie des écrits de Dilthey.

Enfin, il faut joindre aux œuvres le recueil de lettres et papiers de jeunesse de Dilthey, publié en 1933 par sa fille sous le titre *Der junge Dilthey. Ein Lebensbild in Briefen und Tagebüchern*, 1852-1870 (Leipzig 1933), et d'autre part la correspondance de Dilthey et du Comte Yorck von Wartemburg (*Briefwechsel zwischen Dilthey und dem Grafen Yorck*. Halle, 1923).

Dans les œuvres complètes, nous avons utilisé particulièrement: *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Leipzig, 1863 (tome I).

Uber das Studium der Geschichte und der Wissenschaften vom Menschen, der Gesellschaft, und dem Staat.
(paru dans *Philosophische Monatshefte*, 1875, tome 11). Tome 5.

Ideen über eine beschreibende une zergliedernde Psychologie (paru en 1894 dans les *Sitzungsberichte der Akademie*). Tome 5.

A cet ouvrage essentiel il faut joindre des études de la même époque, à savoir : *Ueber die Einbildungskraft des Dichters* (Zeitschrift für Völkerpsychologie, 1877). Tome 5.

Dichterische Einbildungskraft und Wahnsinn, Leipzig, 1886.

Die Einbildungskraft des Dichters, Bausteine für eine Poetik (in *Philosophische Aussätze Zeller gewidmet*, Leipzig, 1887). T. VI.

Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1890). T. V.

Erfahren und Denken (Sitzungsberichte, 1892). T. V.

Uber die Möglichkeit einer allgemeingültigen pädagogischen Wissenschaft (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1889). T. V.

Beiträge zum Studium der Individualität (*Sitzungsberichte der Akademie*, 1887). T. V.

Pour la dernière période, il est nécessaire de tenir compte de tous les fragments réunis dans le tome VII, en particulier de son dernier ouvrage, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (*Sitzungsberichte*. 1911).

En ce qui concerne la théorie de la *Weltanschaung*, les textes essentiels sont, d'une part : *Das Wesen der Philosophie* (in *Kultur der Gegenwart*, Leipzig, 1907, tome V) et d'autre part le tome VIII tout entier (en particulier l'article intitulé : *Die Typen der Weltanschaung une ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*).

2. — Ouvrages sur Dilthey

Groethuysen (B.). — *Wilhelm Dilthey*. Deutsche Rundschau, janv.-fév. 1913.

GROETHUYSEN (B.). — *Wegbereiter zum neuen Deutschland, Wilhelm Dilthey.* Deutsche Akademische Rundschau, 15 janvier 1927.

— *Introduction à la pensée philosophique allemande depuis Nietzsche.* Paris, 1926 (chap. sur Dilthey).

— *La philosophie allemande au* XIX*e siècle.* Paris, 1912 (chap. 1 sur Dilthey).

MISCH (Georg). — Introduction au Tome V.

— *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl.* Séries d'articles parus d'abord dans les « *Philosophische Anzeiger* » en 1929 et 1930, réunis ensuite en volume, Leipzig et Berlin, 1931.

— *Die Idee der Lebensphilosophie in der Theorie der Geisteswissenschaften.* Kantstudien, T. 31, 1926, p. 536-548.

STEIN (Arthur). — *Der Begriff des Verstehens bei Dilthey.* 2e édition, Tubingen, 1926 (1re édition : *Der Begriff des Geistes,* Tubingen, 1913).

FRISCHEISEN-KÖHLER (Max). — *Wilhelm Dilthey als Philosoph.* Logos, Tome III, 1912, p. 29-58.

TUMARKIN (Anna). — *Wilhelm Dilthey.* Archiv für Geschichte der Philosophie, Neue Folge, tome XXX, 1912, p. 143-153.

EBBINGHAUS (Julius). — *Ueber erklärende, und beschreibende Psychologie.* Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, tome IX, octobre 1895.

LANDGREBE (Ludwig). — *Wilhelm Diltheys Theorie der Geisteswissenschaften. Analyse ihrer Grundbegriffe.* Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Forschung, Halle, 1928.

CÜPPERS (Clemens). — *Die erkenntnistheoretischen Grundgedanken Diltheys ; dargestellt in ihrem historischen und systematischen Zusammenhang.* Leipzig et Berlin, 1933.

BISCHOFF (Dietrich). — *Wilhelm Diltheys geschichtliche Lebensphilosophie.* Leipzig et Berlin, 1935.

BOLLNOW (O.-F.). — *W. Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie.* Leipzig et Berlin, 1936.

LIEBERT (Arthur). — *Wilhelm Dilthey. Zum hundertsten Geburtstag des Philosophen.* Berlin, 1933.

DEGENER (Alfons). — *Dilthey und das Problem der Metaphysik.* Bonn et Cologne, 1933.

GRÖBEN (M. v. d.). — *Konstruktive Psychologie und Erlebnis. Studien zur Logik der Diltheyschen Kritik an der erklärenden Psychologie.* Stuttgart, 1934.

FREY-ROHN (Lilian). — *Die Grundbegriffe der Diltheyschen Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Theorie der Geisteswissenschaften.* Zurich, 1934.

HENNIG (Johannes). — *Lebensbegriffe und Lebenskategorien. Studien zur Geschichte und Theorie der geisteswissenschaftlichen Begriffsbildung, mit besonderer Berücksichtigung Diltheys.* Aachen, 1934.

STÖRRING (Gustav). — *Die Frage der geisteswissenschaftlichen und verstehenden Psychologie.* Archiv für die gesamte Psychologie, tome 58, 1927.

STENZEL (Julius). — *Dilthey und die deutsche Philosophie der Gegenwart.* Berlin, Charlottenburg, 1934.

CHAPITRE II. — RICKERT

Né en 1865, professeur de philosophie à Heidelberg.

1) Trois livres étaient pour nous essentiels :

Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung, 1re édition Freiburg, 1896-1902, 5e édition, Tübingen, 1929. Nous citons d'après cette dernière édition.

Die Probleme der Geschichtsphilosophie, 1re édition 1904 (*in Die Philosophie im Anfang des XX Jahrhunderts* ; 3e édition Heidelberg 1924. Nous citons d'après cette dernière édition).

Kulturwissenchaft und Naturwissenchaft, 1re édition. Freiburg 1899, 6e et 7e, Tübingen 1926. (Nous citons d'après cette dernière édition).

Les autres livres les plus importants de Rickert sont :

Der Gegenstand der Erkenntnis (1re édition 1892, 4e et 5e édition, Tübingen, 1921).

System der Philosophie, tome I, Tübingen, 1921.

Kant als Philosoph der modernen Kultur. Tübingen, 1924.

Parmi les articles citons :

Vom Begriffe der Philosophie, Logos tome I, 1910-1911, p. 1-34.

Vom System der Werte, *ibid.*, tome IV, 1913, p. 295-327.

Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, *ibid.*, tome IX, 1920-1921, p. 1 à 42.

Die Methode der Philosophie und das Unmittelbare, *ibid.*, tome XII, 1923-1924, p. 235-280.

Vom Anfange der Philosophie. Ibid., tome XIV, 1925.

Die Erkenntnis der intelligiblen Welt und das Problem der Metaphysik. Ibid., tome XVI, 1927, p. 162-203.

2) *Critiques et disciples de Rickert.*

THYSSEN (Johannes). — *Die Einmaligkeit der Geschichte.* Bonn, 1924.

STERNBERG (Kurt). — *Zur Logik der Geschichtswissenschaft.* (Vorträge der Kantgesellschaft, Heft VII, 11 mars 1914).

BECHER (Erich). — *Geisteswissenschaften und Naturwissenschaften.* Munich et Leipzig 1921.

HÖNIGSWALD (Richard). — *Zur Wissenschaftstheorie und Systematik,* Kantstudien, tome XVII, 1912.

FRISCHEISEN-KÖHLER (Max). — Etude des *Grenzen,* in Archiv für systematische Philosophie, tome XII, 1906, cahiers 2 et 4, et XIII, 1907.

LASK (Emil). — Compte rendu de la deuxième édition des *Grenzen* Logos, tome IV, 1913.

EULENBURG (Franz). — *Uber Gesetzmässigkeit in der Geschichtswissenschaft,* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, tome XXV, 1912. *Natur und Gesellschaft, ibid.,* tome XXXI.

SPRANGER (Eduard). — *Rickerts System.* Logos, XII, 1923-24, p. 183-198.

GOEDEKE (Paul). — *Wahrheit und Wert. Eine logisch-erkenntnistheoretische Untersuchung über die Beziehung zwischen Wahrheit und Wert in der Wertphilosophie des Badischen Neukantianismus.* Cologne ,1928.

BAGDASAR (Nikolaus). — *Der Begriff des theoretischen Wertes bei Rickert. Darstellung und Kritik.* Berlin, 1927.

HESSEN (Sergius). — *Ueber individuelle Kausalität.* Freiburg, 1909. (Ergänzungshefte der Kantstudien).

BAENSCH (Otto). — *Ueber historische Kausatilät,* Kantstudien, tome XIII, 1908.

MEINECKE (Friedrich). — *Kausalität und Wert in der Geschichte.* Historische Zeitschrift, tome 137, 1927.

RITSCHL (Otto). — *Die Kausalbetrachtung in den Geisteswiscenschaften.* Bonn, 1901.

DIRKSEN (Alfons). — *Individualität als Kategorie. Ein logisch-erkenntnistheoretischer Versuch in Form einer Kritik der Individualitätslehre Rickerts.* Berlin, 1926.

3) *Théories comparables à celle de Rickert.*

WINDELBAND (Wilhelm). — *Geschichte und Naturwissenschaft* Strassburg, 1894. (Cet article se trouve reproduit dans les *Präludien,* 9e édition, Tübingen, 1924).

Normen und Naturgesetze, 1882.

WINDELBAND (Wilhelm). — *Geschichtsphilosophie*. Ergänzungsheft 38, Kantstudien. Berlin, 1916. (Fragment aus dem Nachlass).

XÉNOPOL (Alexandre-Demètre). — *Les principes fondamentaux de l'Histoire*, Paris, 1899. 2e édition, *La Théorie de l'Histoire*, Paris, 1908.

— *L'Histoire est-elle une science?* Paris, 1908.

CROCE (Benedetto). — *Theorie und Geschichte der Historiographie* (traduction allemande parue à Tübingen en 1930).

NEEF (Fritz). — *Gesetze und Geschichte*. Tübingen, 1917.

— *Kausalität und Originalität*. Tübingen, 1918.

MEDICUS (Fritz). — *Kant und Ranke. Eine Studie über die Anwendung der transzendentalen Methode auf die historischen Wissenschaften*, Kantstudien, tome VIII, 1903.

GROTENFELD (Arvid). — *Die Wertschätzung in der Geschichte*. Leipzig, 1903.

— *Geschichtliche Wertmasstäbe in der Geschichtsphilosophie bei Historikern und im Volksbewusstsein*. Leipzig, 1905.

SPRANGER (Eduard). — *Die Grundlagen der Geschichtswissenschaft*. Berlin, 1905.

HEUSSI (Karl). — *Die Krisis des Historismus*. Tübingen, 1932.

On trouvera également dans la Revue de Synthèse historique entre 1900 et 1910 un grand nombre d'articles sur ces problèmes.

CHAPITRE III. — SIMMEL

On trouvera dans le livre de Spykman une bibliographie très complète des œuvres de Simmel et des articles ou livres qui lui ont été consacrés. Nous indiquons ici les textes et les ouvrages critiques les plus importants.

Einleitung in die Moralwissenschaften. (*Eine Kritik der ethischen Grundbegriffe*). Stuttgart et Berlin, 1890-1893. (Les éditions postérieures reproduisent la première édition. Nous citons d'après la 3e édition, Berlin, 1911).

Die Probleme der Geschichtsphilosophie. Eine erkenntnistheoretische Studie.

Première édition, Leipzig, 1892, 2e édition, Leipzig, 1905, 3e édition, Leipzig, 1907. Les éditions suivantes reproduisent la 3e Nous citons (*P. G.* 3) d'après la 5e édition, Munich et Leipzig, 1923. Les textes de la 1re et 2e édition conservés dans la 3e sont cités d'après cette dernière. Nous ne renvoyons à la 1re édition (*P. G.* 1) que dans les cas où le passage cité a disparu des éditions postérieures.

Philosophie des Geldes.
1re édition : 1900 (Leipzig). Nous citons d'après la 4e édition, Münich et Leipzig, 1922. (Pas de changement notable entre les diverses éditions).

Kant. — Sechzehn Vorlesungen gehalten an der Berliner Universität, Leipzig, 1904

Soziologie, Leipzig, 1908.

Schopenhauer une Nietzsche. Ein Vortragzyklus, Leipzig, 1907.

Hauptprobleme der Philosophie, Leipzig, 1910.

Philosophische Kultur, Leipzig, 191'

Gœthe, Leipzig, 1913.

Das Problem der historischen Zeit (*H. Z.*). Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft, Berlin, 1916. Cité d'après le recueil *Zur Philosophie der Kunst.* Potsdam, 1922 (p. 152-169).

Vom Wesen des historischen Verstehens (*H. V.*). Geschichtliche Abende im Zentralinstitut für Erziehung und Unterricht. Cahier V, Berlin, 1918.

Die Historische Formung (*H. F.*), in Logos, tome VII, 1917-1918, cité d'après le recueil : *Fragmente und Aufsätze aus dem Nachlass.* Munich, 1923, p. 149-208.

Lebensanschaung, Münich et Leipzig, 1918.

Der Konflikt der modernen Kultur, 2e édition, Munich et Leipzig, 1921.

Der Krieg und die geistigen Entcheidungen, Munich et Leipzig, 1917.

On a traduit en français un volume d'œuvres choisies sous le titre : *Mélanges de Philosophie relativiste*, Paris, 1912.

2) *Ouvrages sur Simmel :*

Mamelet (A.). — *Le relativisme philosophique chez G. Simmel*, Paris, 1914.

Jankelevitch (V.). — *Georg Simmel philosophe de la vie.* Revue de Métaphysique et Morale, t. XXXII, 1925, p. 213-257 et 373-386.

Bougle (C.). — *Les Sciences sociales en Allemagne.* Paris, 1894 (ou dans la Revue de Métaphysique et Morale, 1894).

Rauh (F.). — *Idéalisme et Réalisme historique.* Revue de Synthèse Historique, 1907.

Frischeisen-Köhler (Max). — *G. Simmel*, Kantstudien, tome XXIV, 1920.

Adler (Max). — *Georg Simmels Bedeutung für die Geistesgeschichte.* Berlin. 1920.

KRACAUER (Siegfried). — *Georg Simmel*, Logos, tome IX, 1920-1921.

SPYKMAN (Nicolas J.). — *The social theory of Georg Simmel.* Chicago, 1925.

LOOSE (G.). — *Die Religionssoziologie G. Simmels.* Dresden, 1932.

FABIAN (Wilhelm). — *Kritik der Lebensphilosophie G. Simmels.* Breslau, 1926.

STEINHOFF (Maria). — *Die Form als soziologische Grundkategorie bei G. Simmel.* Kölner Vierteljahrshefte für Soziologie, t. 4, p. 215-259.

CHAPITRE IV. — Max WEBER

On trouve une liste complète des œuvres (articles compris) de Max Weber à la fin du livre de Marianne Weber. Il m'a paru inutile de reproduire ici cette liste. J'indique seulement les recueils les plus importants.

Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1922.

Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. 3 tomes, Tübingen, 1921.

Gesammelte Aufzätze zur Soziologie und Sozialpolitik, Tübingen, 1924.

Gesammelte Aufsätze zur Sozial-und Wirtschftsgeschichte. Tübingen, 1924.

Wirtschaft und Gesellschaft, in Grundriss der Sozialökonomik, 2e édition, Tübingen, 1925.

Gesammelte politische Schriften. Munich, 1921.

Wirtschaftsgeschichte, 2e éd., Munich et Leipzig, 1924.

Sur la vie de Max Weber, nous disposons d'un document précieux, la biographie de Max Weber par sa femme :

WEBER (Marianne). — *Max Weber. Ein Lebensbild.* Tübingen, 1926.

On trouve d'autre part dans le livre de *Mettler, Max Weber und die philosophische Problematik in unserer Zeit*, une bibliographie des ouvrages sur Max Weber. Il nous a paru inutile de recopier toute cette bibliographie. Nous indiquons ici seulement les livres dont nous nous sommes servis, ou ceux qui traitent le même sujet que nous, le livre de *Mettler* a paru à Leipzig en 1934.

SCHELTING (Al. von). — *Die logische Theorie der historischen Kulturwissenschaft von Max Weber und im besonderen sein Begriff des Idealtypus.* Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Bd. 49, 1922.

SCHELTING (A. von). — *Max Webers Wissenschaftslehre.* Tübingen, 1934.

MEINECKE. — *Drei Generationen deutscher Gelehrtenpolitik*, Historische Zeitschrift. Bd. 125.

MISES. — *Soziologie und Geschichte. Epilog zum Methodenstreit in der Nationalökonomie*. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Bd. 61, 1929.

LÖWITH. — *Marx und M. Weber. Ibid.*, Bd. 67, 1932.

HONIGSHEIM. — *M. Weber als Soziologe*. Kölner Vierteljahreshefte für Soziologie, I, 1921. *Der M. Weber Kreis in Heidelberg. Ibid.*, V, 1926.

JASPERS. — *M. Weber*. Oldenburg, 1922.

OPPENHEIMER. — *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*. Tübingen, 1925.

WALTER. — *M. Weber als Soziologe*. Jahrbuch für Soziologie. Karlsruhe, 1926, (Bd. II).

SCHÜTZ. — *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Vienne, 1932.

STEDING (Ch.). — *Politik und Wissenschaft bei Max Weber*. Breslau, 1932.

BIENFAIT (W.). — *Max Webers Lehre vom geschichtlichen Erkennen. Ein Beitrag zur Frage der Bedeutung des Ideal typus für die Geschichtswissenschaft*. Historische Studien, Heft 194, Berlin, 1930.

GRAB (H.). — *Der Begriff des Rationalen in der Soziologie Max Webers*. Karlsruhe, 1927.

RICKERT (H.). — *Max Weber und seine Stellung zur Wissenschaft*. Logos, tome XV, 1926.

KAHLER (Erich.). — *Der Beruf der Wissenschaft*. Berlin, 1920.

SALZ (Arthur). — *Für die Wissenschaft gegen die Gebildeten unter ihren Verächtern*. Munich, 1921.

SCHELER (M.). — *Weltanschauung, Soziologie und Weltanschauungssetzung. In Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, tome I. Leipzig, 1923.

SPANN (Othmar). — *Bemerkung zur Webers Soziologie*. Zeitschrift für Volkswirtschaft und Sozialpolitik, 1923, reproduit dans *Tote und Lebendige Wissenschaft*. Iena, 1928.

WOLF (Erik). — *Max Webers ethischer Kritizismus und das Problem der Metaphysik*. Logos, 1930.

Les Conversions de Maine de Biran. 1948, in-8 br. de 440 pages.

— **La jeunesse d'Auguste Comte et la Formation du Positivisme :**
I. **Sous le signe de la liberté.** 1933, in-8 br. de 314 pages.
II. **Saint-Simon jusqu'à la Restauration.** (*Réimpression*).
III. **Auguste Comte et Saint-Simon.** 1941, in-8 br. de 434 pages.

— **La pensée métaphysique de Descartes** 1962, gr. in-8 br. de 410 pages.

GURVITCH (G.). Professeur à la Sorbonne. **Les Tendances actuelles de la philosophie allemande :** E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, M. Heidegger. Réimpression 1949, in-8 broché de 236 pages.

HAMELIN (O.). **Aristote Physique : II.** Traduction et commentaire, 1934, in-8 br. de 172 pages.

— **La Théorie de l'intellect d'après Aristote et ses Commentateurs,** avec une introduction par E. BARBOTIN, 1953, in-8 de XXVIII et 100 p.

HOUANG (Fr.). **Le néo-hegelianisme en Angleterre : La philosophie de Bernard Bosanquet. 1848-1923.** 1954, gr. in-8 br. de 232 pages.

— **De l'humanisme à l'absolutisme : L'évolution de la pensée religieuse du néo-hegelien anglais Bernard Bosanquet.** 1954, in-8 br. de 138 p.

JOLIVET (R.). **Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne.** Aristote et saint Thomas ou l'idée de création. Plotin et saint Augustin ou le problème du mal. Hellénisme et christianisme. 1955, nouvelle édition, gr. in-8 br. de 222 pages.

KOYRE (A.). **La Philosophie de Jacob Boehme.** *Etude sur les origines de la métaphysique allemande.* 1929, in-8 de 526 pages.

— **Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie.** 1950, gr. in-8 br. de 226 pages.

LABROUSSE (E.). **Inventaire critique de la correspondance de Pierre Bayle.** 1961, gr. in-8 br. de 416 pages.

LACHIÈZE-REY (P.), Professeur à la Faculté de Lyon. **L'Idéalisme Kantien,** 1950, 2e éd., in-8 broché de 510 pages.

— **Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza.** 1950, 2e édition, in-8 br. de XII et 288 pages.

— **Les idées morales, sociales et politiques de Platon.** 1951, 2e édition, in-8 carré br. de 224 pages.

LAMEERE (J.). **L'esthétique de Benedetto Croce.** In-8 de 307 pages.

La Philosophie de l'histoire de la philosophie. Articles de : E. CASTELLI, A. DEMPF, M. DE CORTE, A. DEL NOCE, E. GARIN, O. GIGON, H. GOUHIER, M. GUÉROULT, E. HUSSERL, F. LOMBARDI, P. VALORI, A. WAGNER. 1956, gr. in-8 broché de 208 pages.

LAPORTE (J.), Professeur à la Sorbonne. **Etudes d'histoire de la philosophie française au XVIIe siècle.** 1951, gr. in-8 br. de 272 pages.

— **La Doctrine de Port-Royal. La Morale** (d'après ARNAULD).
Tome I. **La loi morale.** 1951, in-8 broché de 222 pages.
Tome II. **La pratique des sacrements. L'Eglise.** 1952, in-8 br. 464 p.

LE BLOND (J.-M.). **Logique et Méthode chez Aristote.** *Etudes de la recherche des principes dans la physique aristotélicienne.* 1938, in-8 broché de 020 pages.

LE CHEVALIER Ch.. **Ethique et idéalisme.** Le courant néo-hegelien en Angleterre, Bernard Bosanquet et ses amis. 1963, in-8, 190 p.

LE CHEVALIER (L.). **La morale de Leibniz.** 1933, in-8 de 226 pages.

LENOBLE (R.). **Mersenne ou la naissance du mécanisme.** 1943, in-8 broché de 634 pages.

LEVINAS (E.). **Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl.** 1963, nouvelle éd., in-8 br. de 224 pages.

LEWIS (G.), Professeur à la Faculté de Lyon. **L'individualité selon Descartes.** 1950, in-8 br. de 252 pages.

MARAVALL (J.-A.), Professeur à l'Université de Madrid. **La Philosophie Politique espagnole au XVIIe siècle, dans ses rapports avec l'esprit de la contre réforme.** Traduit et présenté par L. CAZES et P. MESNARD, correspondant de l'Institut. Edition enrichie d'une série de « devises » représentant les principaux aspects de cette philosophie politique. 1955, in-8 broché de 336 pages.

MÉRY (M.). **Essai sur la causalité phénoménale selon Schopenhauer.** 1948, in-8 broché de 72 pages.

Méry (M.). **La Critique du Christianisme chez Renouvier.** 1952, 2 vol., gr. in-8 brochés de 756 et 518 pages.

Mesnard (P.), Professeur à la Faculté d'Alger. **L'Essor de la Philosophie politique au XVI• siècle.** 2• édition, revue et augmentée d'un Supplément bibliographique portant sur plus de 300 ouvrages nouveaux. 1952, in-8 broché de 734 pages.

Meyerson (E.). **Identité et Réalité.** 1951, 5• édition, in-8 br. de 592 pages.

Milhaud (G.). **La philosophie de Charles Renouvier.** In-8 br. de 160 pages.

— **Etudes sur Cournot.** In-8 broché de 116 pages.

— **Les philosophes géomètres de la Grèce.** *Platon et ses prédécesseurs.* 1934, in-8 broché de 338 pages.

Mouy (P.). **L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier.** 1927, in-8 broché de 206 pages.

— **Les lois du choc des corps d'après Malebranche.** 1927, in-8 br. 94 p.

— **Le développement de la physique cartésienne 1646-1712.** In-8, 350 pages.

Mugnier (René). **La théorie du premier moteur et l'évolution de la pensée aristotélicienne.** 1930, in-8 broché de 282 pages.

— **Le sens du mot ΘΕΙΟΣ chez Platon.** 1930, in-8 de 152 pages.

Munk (S.), Membre de l'Institut. **Mélanges de philosophie juive et arabe.** 1955, nouvelle édition, gr. in-8 broché de 624 pages.

Naert (E.), **Leibniz et la querelle du pur amour.** 1959, in-8 br. de 251 pages.

— **Mémoire et conscience de soi selon Leibniz.** 1961, in-8 br. de 170 pages

Ou Tsuin-Chen. **La doctrine pédagogique de John Dewey.** 1958, in-8 br. de 288 pages.

Parodi (D.). **Du positivisme à l'idéalisme. Etudes critiques : I. Philosophies d'hier ; II. Philosophies d'hier et d'aujourd'hui.** 2 vol., in-8 brochés de 228 et 256 pages.

Poirier (R.), Membre de l'Institut, Professeur à la Sorbonne. **Essai sur quelques caractères des notions d'espace et de temps.** 1931, in-8 broché de 500 pages.

Poisson (J.). **Le romantisme social de Lamennais.** In-8 broché de 472 pages.

— **Le romantisme et la souveraineté.** In-8 broché de 188 pages.

Reymond (A.), Correspondant de l'Institut. **Les Principes de la logique et la critique contemporaine.** 1957, nouvelle édition augmentée, in-16 jésus, de XXVI et 280 p.

Rodier (G.). **Etudes de philosophie grecque.** In-8 br. de 356 pages.

Rolland (E.). **Le déterminisme monadique et le problème de Dieu dans la philosophie de Leibniz.** 1935, in-8 de 168 pages.

Rolland de Renéville (J.). **L'un multiple et l'attribution chez Platon et les Sophistes.** 1962, in-8 br. de 282 pages.

Savioz (R.). **La philosophie de Charles Bonnet de Genève.** 1948, in-8 broché de 394 pages.

Segond (J.). **La sagesse cartésienne et la doctrine de la science.** In-8 broché de 322 pages.

Silburn (L.). **Instant et Cause.** Le Discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde. 1955, gr. in-8 br. de 448 pages.

Susini (E.), Professeur à la Sorbonne. **Lettres inédites de Franz von Baader** (texte allemand). In-8 broché de 516 pages.

— **Franz von Baader et le romantisme mystique. La philosophie de Franz von Baader.** 2 vol., grand in-8 broché de 520 et 596 pages.

Verneaux (R.). **Renouvier disciple et critique de Kant.** In-8 de 134 pages.

— **L'idéalisme de Renouvier.** In-8 broché de 344 pages.

Voelke (A. J.). **Les rapports avec autrui dans la philosophie grecque d'Aristote à Panetius.** 1961, in-8 broché de 208 pages.

Wahl (J.), Professeur à la Sorbonne. **Etudes kierkegaardiennes.** 1949, 2• édition, in-8 broché de 648 pages.

— **Vers le concret.** Etudes d'histoire de la philosophie contemporaine. 1932, in-8 broché de 278 pages.

— **Etude sur le Parménide de Platon.** 1951, 4• éd., in 16 jésus de 278 pages.

— **Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes.** 1953, 2• éd., une plaquette in-8 de 56 pages.

الفهرس

هوامش

٢٥٠٠ ط١/١٢/١٩٩٩